marc joly

la révolution sociologique

de la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIXe-XXe siècle)

éditions la découverte

Marc Joly

La révolution sociologique

De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIXe-XXe siècle)

2017

La Découverte
9 *bis*, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Présentation

Au tournant du XIXe et du XXe siècle, l'ordre de la pensée, du savoir et des représentations a été ébranlé par la sociologie naissante. L'image de l'« homme », de l'existence humaine, s'en est trouvée profondément bouleversée. Cette révolution sans morts ni barricades a en revanche fait de nombreuses victimes, à commencer par la philosophie. Face à l'idée d'une autonomie et d'une singularité irréductible des faits sociaux, parachevant le développement d'approches objectivistes de l'esprit humain, la philosophie s'est retrouvée acculée, sommée de se redéfinir et d'abandonner à la sociologie, au moins provisoirement, les terrains de la morale et des conditions de possibilité de la connaissance.

Avec Max Weber, Georg Simmel et Ferdinand Tönnies en Allemagne, Émile Durkheim et surtout Gabriel Tarde en France, la sociologie consacra, tout d'abord, le principe d'une pluralité de déterminations historiques et objectives pesant sur l'existence humaine. Elle ratifia, ensuite, l'avènement d'une conception nouvelle de la construction théorique, respectueuse de la complexité et de la force contraignante des faits ainsi que de la nature « sociale » des catégories de pensée et des pratiques de production et de transmission des connaissances.

Une grande partie de la philosophie du xxe siècle peut être lue comme une réponse à cette révolution cognitive. C'est ainsi que Henri Bergson, Georges Canguilhem, Martin Heidegger, William James, Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty ou encore Bertrand Russell sont soumis, ici, à une grille d'analyse inédite.

Un ouvrage aussi documenté qu'audacieux, qui offre la première histoire croisée de la sociologie et de la philosophie.

Pour en savoir plus…

L'auteur

Marc Joly, est chargé de recherches au CNRS (laboratoire Printemps, UVSQ). Il est également l'auteur de *Devenir Norbert Elias* (Fayard, 2012).

Collection

Sciences humaines

COLLECTION LABORATOIRE DES SCIENCES SOCIALES
dirigée par Bernard Lahire

La collection « Laboratoire des sciences sociales » accueille les travaux et les réflexions de sociologues, d'anthropologues, d'historiens, de politistes, d'économistes ou de philosophes en dialogue avec les sciences sociales, qui répondent d'abord et avant tout à des critères de rigueur intellectuelle. L'austérité de la discipline intellectuelle que s'applique une partie des chercheurs n'est pas forcément incompatible avec la nécessité de transmettre au-delà du cercle restreint des spécialistes les avancées les plus significatives de la recherche.

Construites contre les naturalisations des produits de l'histoire, contre toutes les formes d'ethnocentrisme fondées sur l'ignorance du point de vue porté sur le monde, contre les mensonges délibérés ou involontaires, les sciences sociales ont une importance primordiale dans le cadre de la vie démocratique moderne. Elles se sont de plus imposé à elles-mêmes des contraintes souvent sévères en matière de recherche empirique de la vérité, de précision et de rigueur apportées à l'administration de la preuve, et se distinguent, par là même, de toutes les formes – malheureusement dominantes – d'interprétations hasardeuses, pressées et approximatives du monde.

Si les sciences sociales doivent résister à la recherche permanente de l'originalité ou de la nouveauté, elles ne peuvent cependant (sur)vivre que dans la réinterrogation de la pertinence de leurs outils conceptuels ou méthodologiques. Qu'il s'agisse de textes s'appuyant sur des enquêtes empiriques riches et solidement charpentées

(observation directe, entretien, questionnaire, travail sur archives…) ou de textes plus théoriques, et parfois engagés dans des débats et controverses scientifiques et intellectuels, les ouvrages publiés dans ce laboratoire des sciences sociales seront caractérisés diversement par le caractère inédit du thème traité, par le haut degré de réflexivité dont ils font preuve sur les méthodes ou les concepts utilisés, ou par l'inventivité de la démarche théorique et méthodologique mise en œuvre.

Dans la même collection

Benedict ANDERSON, *Les Bannières de la révolte. Anarchisme, littérature et imaginaire anticolonial. Essai sur la circulation mondiale des idées* (2009).

Muriel DARMON, *Devenir anorexique. Une approche sociologique* (2003).

—, *Classes préparatoires. La fabrique d'une jeunesse dominante* (2013).

Jacques DUBOIS, *Stendhal, une sociologie romanesque* (2007).

Norbert ELIAS, *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse* (2010).

—, *L'Utopie* (2014).

—, *La Dynamique sociale de la conscience. Sociologie de la connaissance et des sciences* (2016)

Fabienne FEDERINI, *Écrire ou combattre. Des intellectuels prennent les armes* (1942-1944) (2006).

Jack GOODY, *La Peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité* (2003).

Florence JOHSUA, *Anticapitalistes. Une sociologie historique de l'engagement* (2015).

Bernard LAHIRE (dir.), *À quoi sert la sociologie ?* (2002).

Bernard LAHIRE, *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi* (2004).

—, *L'Esprit sociologique* (2005).

—, *La Condition littéraire. La double vie des écrivains* (2006).

—, *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire* (2010).

—, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations* (2013).
—, *Ceci n'est pas qu'un tableau. Essai sur l'art, la domination, la magie et le sacré* (2015).
Lawrence W. LEVINE, *Culture d'en haut, culture d'en bas. L'émergence des hiérarchies culturelles aux États-Unis* (2010).
Wilfried LIGNIER, *La Petite Noblesse de l'intelligence. Une sociologie des enfants surdoués* (2012).
Steven SHAPIN, *Une histoire sociale de la vérité. Science et mondanité dans l'Angleterre du XVIIe siècle* (2014).

Du même auteur

Le Mythe Jean Monnet. Contribution à une sociologie historique de la construction européenne, CNRS Éditions, Paris, 2007.
Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique : la réception française, Fayard, Paris, 2012.

Copyright

© Éditions La Découverte, Paris, 2017.

Composition numérique : Facompo (Lisieux), Janvier 2017

ISBN numérique : 978-2-7071-9481-7
ISBN papier : 978-2-7071-8311-8

En couverture : Une femme présente un appareil-photo stéréo Brownie n° 2, en 1908. © SZ Photo / Bridgeman Images.

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à nos lettres d'information par courriel, à partir de nos sites **www.editionsladecouverte.fr** où vous retrouverez l'ensemble de nos catalogues.

Nous suivre sur

À Daphné

Table

Couverture

Introduction

Première partie - La tentation française de la psychologie sociale

1 - Pourquoi Tarde ?

Une trajectoire hors norme
Un règne bref
Une figure de transition
Le successeur de Taine ?
Ambivalences et échec de la « tentative psycho-sociologique »

Post-scriptum - Quelle « épistémologie » tardienne ?

2 - Pourquoi l'imitation ?

Imitation et invention
Deux conceptions de l'interdépendance
Une voie rassurante

3 - Du protestantisme en sociologie

« Je marche dans le sillon que vous avez creusé »…
Du positivisme au criticisme
Accéder à l'enseignement supérieur
Protestantisme vs catholicisme
Contre l'« aristocratisme » tardien
La philosophie au service de l'« âme »
Contre le durkheimisme

4 - Être ou ne plus être philosophe

Deux modèles intimidants, deux désirs en lutte
Juger et définir la sociologie
Au-delà de Tarde
Une position isolée
Le lourd fardeau de la science

5 - Un « agent de liaison »

La « sociologie par la psychologie »

Réhabiliter le spiritualisme
En quête de l'« homme total »
Une voie sans issue

Deuxième partie - Une exception allemande ?

6 - Fonder la « sociologie »
Naissance d'une société savante
Une conférence mondaine
Les sources d'un conflit
Max Weber et la sociologie
Un philosophe ?
Une entente impossible
Paradoxes de la pensée tönniesienne
L'avenir de la sociologie

Post-scriptum - Quel « gâchis » ?

7 - Échapper à la « sociologie »
Apparence et réalité du néokantisme
Sociologie et théorie de la connaissance
Une erreur de jeunesse
Sortir de l'ambivalence

8 - Vers une théorie sociologique des interdépendances
Au-delà du dualisme
Une nouvelle image de l'humanité
Pertinence et innovation
Avec Marx et Freud
Dépasser Simmel
Consentir (ou pas) à un régime contraignant

Post-scriptum - Une langue abstraite ?

Troisième partie - Naissance d'un régime conceptuel scientifique et crise du référentiel philosophique

9 - Dans l'étau d'une langue scientifique
Une langue structurante
Un régime encerclant
Des cultures scientifiques de masse ?
À la conquête de l'inconnu

Post-scriptum - Sur Stephen Jay Gould, les sciences, la religion, la philosophie et le « social-historique »

10 - À la recherche du déterminisme historique

Nécessité d'une épistémologie différentielle
Une nouvelle contrainte du pensable
« Heureusement que je ne suis pas philosophe de profession »
Une synthèse impossible ?

Post-scriptum - Paul Lacombe : un historien dans l'orbite du régime conceptuel des sciences humaines et sociales

11 - Un régime, des sanctions

Une deuxième « Sattelzeit »
Rappels à l'ordre du discours
Sanctions d'un coup de force

12 - Psychologie sociale et crise du référentiel philosophique

La sociologie plutôt que la psychologie sociale
Retour sur Les Lois de l'imitation
Tarde selon ses correspondants
La métaphysique et la morale comme programme de restauration
Quelle(s) victoire(s) ?

13 - La crise sociologique de la pensée philosophique

« Prendre congé de Dilthey »
La « philosophie sociale » au-dessus de tout
Surmonter la crise de l'idéalisme
Sociogenèse du kantisme
Pragmatisme et rationalisme
L'« Être », le sujet, ou le néant philosophique
« Hubris de la pensée sans limites »
Apories de l'ambition philosophique

14 - Kant ou Darwin ?

Une configuration spiritualiste
Comment arraisonner la sociologie ?
Dilemme philosophique
Mirage de la philosophie scientifique
Le juste milieu comme philosophie – ou la philosophie comme juste milieu ?

Post-scriptum – Georges Canguilhem : une « idée de l'homme » cartésiano-kantienne contre le régime conceptuel des sciences humaines et sociales

Conclusion

Remerciements

Sources

Bibliographie

Index des noms de personnes

Index conceptuel et thématique

Introduction

On ne s'étonne plus – si tant est qu'on se soit jamais étonné – du caractère éminemment paradoxal de la sociologie. Cette discipline, aujourd'hui bien établie et éclatée en une multitude de chapelles tellement soudées par leurs propres enjeux internes qu'elles en oublient le plus souvent de se quereller entre elles, est apparue, à la fin du XIXe siècle (au moment où revues et sociétés savantes proliféraient grâce à l'expansion universitaire), comme une spécialité d'un genre tout à fait particulier.

Une spécialité s'arrogeant d'emblée un droit de regard sur les techniques mises en œuvre et les résultats obtenus par des disciplines plus anciennes (droit, économie, histoire, ethnographie, science des religions, etc.), confrontées, sans en avoir conscience, à des « faits sociaux » et, à travers eux, à des types, à des « lois », à des régularités, à des rapports complexes et à des processus structurés[1]. Mais aussi – c'est une thèse capitale de ce livre – une spécialité symbolisant en quelque sorte le parachèvement d'un régime conceptuel scientifique, dont la formation s'étend sur tout le XIXe siècle et dont on peut dire qu'il véhicule une image tridimensionnelle réaliste des êtres humains : *les êtres humains en tant qu'ils sont déterminés historiquement et relationnellement par des processus biologiques, psychologiques et sociologiques objectivables*, et non pas par quelque force surnaturelle ou par on ne sait quels *a priori* ineffables. À ce titre, une spécialité prétendant s'approprier l'étude de la « morale » et repenser les conditions de possibilité de la connaissance humaine, et, en tant que telle, rivalisant sans crier gare avec la philosophie ; une spécialité invitant à prendre congé de la métaphysique et à poser sur nouveaux frais la question des « fondamentaux » de l'existence humaine ; enfin, une spécialité stipulant qu'il n'y a de compréhension véritable de la « réalité sociale » qu'à la condition de « savoir comment elle s'est faite, c'est-à-dire [d']avoir suivi dans l'histoire la manière dont elle s'est progressivement composée[2] ». Rien de moins.

Ces différents aspects de la sociologie, d'une profusion telle – et sans précédent – qu'ils paraissaient propres à intervertir tous les repères intellectuels établis, expliquent les sentiments ambivalents, le mélange de fascination, de répulsion et de scepticisme qu'elle suscita, en France, aux alentours de 1900, que

ce fût dans un espace universitaire réformé où ses opportunités de développement (en particulier dans les facultés de lettres) étaient moins grandes que ne le laissaient croire les critiques virulentes de la « Nouvelle Sorbonne », ou en dehors de cet espace, où elle contribua à nourrir un phénomène de « mode » dont les ressorts étaient autant intellectuels et cognitifs que politiques, religieux, économiques et sociaux, et qu'atteste la forte croissance, durant cette période, des publications comportant dans leur titre le terme « sociologie » (ou une expression connexe)[3].

Il en alla de même en Allemagne. Certes, on dénombre moins de publications intégrant dans leur titre les vocables « sociologie » et « sociologique » dans le monde germanique que dans l'univers francophone. Néanmoins, les chiffres restant somme toute modestes, on observe un certain rattrapage à partir du milieu des années 1900 ; ce qui est assez remarquable si on considère les résistances idéologiques proprement allemandes contre l'introduction d'un néologisme étranger (français) ayant une double connotation, scientiste et politique (socialiste)[4]. En Allemagne, les termes *Gesellschaftswissenschaft*, *Gesellschaftslehre* et *Sozialwissenschaft* (traduisant tous trois l'expression « science sociale », qui avait vu le jour en France, vers 1790, dans l'entourage de Condorcet) étaient par ailleurs beaucoup plus répandus, dans les titres d'ouvrage, que *science(s) sociale(s)*. Conceptuellement, la révolution n'y fut donc pas d'une portée moindre. Elle se manifesta semblablement, dans le grand public cultivé, par l'élévation de *sociologie* au rang d'étiquette générale désignant un nouveau type – objectivant et historisant – de compréhension de l'existence humaine ; cela, au détriment, ou à la suite, de *psychologie*, comme le nota Gabriel Tarde (1843-1904) : « La sociologie […] a succédé à la psychologie dans les prédilections et les préoccupations spontanées ou suggérées du public sérieux[5]. » Elle posa à l'identique, dans le champ universitaire, la question de la survie de la philosophie : au tout début de son journal de jeune étudiant en voyage pour un an en Allemagne, à la date du 28 octobre 1893, Célestin Bouglé (écrivant sous le pseudonyme de Jean Breton) ne déclarait-il pas être venu pour « étudier une science qui finit, m'a-t-on dit : la philosophie, et une science qui commence : la sociologie[6] » ?

C'est dire si la révolution sociologique dont nous parlerons dans ces pages sera largement documentée, et mise en perspective, à partir des rivalités de nature différente qui se dressèrent entre la sociologie et la psychologie, d'une part, la sociologie et la philosophie, d'autre part – et par le truchement desquelles s'opéra, ultimement, la stabilisation d'un régime conceptuel

scientifique s'étalant des sciences biologiques aux sciences sociales, et charriant une vision multidimensionnelle immanente de la nature humaine et des sociétés humaines aux dépens d'une vision théocentriste, fût-elle délayée dans un transcendantalisme rationnel et éthéré.

L'expansion d'une terminologie scientifique transnationale, le développement de nouvelles pratiques de recherche et de production des connaissances, et – les accompagnant – l'élargissement progressif, *puis la « clôture » entérinée par la sociologie*, d'un régime conceptuel anthropocentré cohérent et homogène : tout cela s'accéléra, et se concentra, durant une période d'intenses bouleversements, à savoir les années 1880-1910, marquées notamment par la crise d'un libéralisme rénové dont moult acteurs pensaient qu'« il sera[it] social ou ne sera[it] pas[7] », par ce qu'il est convenu d'appeler la « deuxième révolution industrielle », ou par un ensemble d'innovations technologiques (de l'invention du téléphone en 1876 à l'aéroplane en passant par les rayons X, le cinéma, la télégraphie sans fil, la bicyclette ou l'automobile) et la diffusion concomitante, dans les arts et la littérature, d'une nouvelle culture de l'espace et du temps[8]. Aussi l'une des ambitions du présent livre sera-t-elle d'apporter un éclairage original sur une période riche, troublée et foisonnante à souhait (même si on ne s'est pas interdit, loin s'en faut, de creuser en amont ou en aval).

*

À cette fin, nous avons pris le parti de nous tenir au plus près des pratiques et des croyances intimes des acteurs étudiés, c'est-à-dire au plus près de ce qu'ils furent amenés à investir – étant donné leur origine sociale, leurs dispositions, leurs capitaux, leur idéal du moi, les positions qu'ils occupaient ou qu'ils aspiraient à occuper, ou à inventer, conformément à tel état déterminé du champ d'appartenance, etc. – dans des concepts généraux et dans des schèmes de pensée qui s'imposèrent à eux. C'est pourquoi, outre diverses sources imprimées, comme les comptes rendus publiés dans des revues savantes ou de vulgarisation scientifique[9], ou des documents archivistiques comme les dossiers de carrière, les manuscrits non publiés ou les fiches de lecture, nous nous sommes surtout attaché à étudier les correspondances. Vingt-six fonds d'archives

ont été explorés. Il nous a paru ainsi possible de jeter un regard quelque peu inhabituel sur les œuvres – sur leurs conditions de possibilité, leur finalité profonde, voire leur raison d'être existentielle[10].

Pour autant, cela n'était pas un objectif en soi. Car on a également été soucieux – et c'est peut-être le deuxième apport de cette enquête – de pénétrer dans nombre de recoins obscurs de l'histoire de la sociologie, de s'adonner à une érudition parfois ingrate, mais propre à combler quelques lacunes, dans le but tout à la fois d'innover sur un plan théorique et de clarifier certains problèmes fondamentaux – passés et présents – de cette discipline. On a tenté de suivre, ainsi, une voie ouverte par le paléontologue Stephen Jay Gould, avec son talent hors pair[11].

Ce faisant, nous avons élaboré un cadre interprétatif général qu'on résumera comme suit :

I. On peut parler d'une « révolution sociologique » dans la mesure où la sociologie a apporté une sorte de touche finale à la formation, tout au long du XIXe siècle, d'un régime conceptuel scientifique véhiculant une image historisante et objectivante de l'humanité.

II. Le principal intérêt de la notion de « régime conceptuel » est de donner les moyens de contourner la question du rapport signifiant-signifié, ou la fausse querelle nominalisme/réalisme, et de permettre de montrer que, si l'idée prime sur les mots (et il est certain que, dans le monde germanique, l'idée de « social » se répandit fortement, dans une première phase, *sans* le terme *sociologie*), les mots, eux, peuvent exercer une pression convergente en faveur de certaines idées – en l'occurrence, un ensemble de termes scientifiques forgés sur un même gabarit (préfixe rapporté à une dimension générale investigable de la nature ou des êtres, suffixe emprunté au grec *logos*) ont incontestablement assuré, en France comme en Allemagne, une poussée conjointe au bénéfice d'une *reconsidération générale de la condition humaine en un sens objectiviste, historiciste et immanent*.

III. La caractéristique essentielle du régime conceptuel des sciences humaines et sociales est qu'il est gouverné par un axe de tensions entre, d'une part, un modèle de pensée dichotomique (en l'occurrence, l'antinomie individu/société, *via* la redéfinition, sous une forme abstraite prédominante, de schèmes de pensée et de croyances comme le dualisme du corps et de l'esprit, l'opposition sujet/objet, les clivages tradition/modernité ou « Moyen Âge »/« époque contemporaine[12] ») et, d'autre part, une sorte de réquisit cognitif antidualiste, incontournable, portant une ambition de congruence à la réalité, et lié au

développement et à l'institutionnalisation de nouvelles disciplines scientifiques, soit le réquisit d'une articulation des dimensions biologique, psychologique et sociologique de l'existence humaine.

IV. Observé sur la longue durée, ce régime oblige à *désapprendre* sans cesse et aide à *réapprendre* petit à petit. *Désapprendre* ? Des traditions de pensée établies et des intuitions cognitives dont les défauts – abus des raisonnements dichotomiques, tendance à la réification, propension à croire en des essences traduisant une réalité d'ordre supérieur et à assigner au temps une directionnalité, psychologie spontanée de l'âme et du corps, etc. – apparaissent avec d'autant plus de force que la question même des rapports entre l'individu et la société, presque toujours présentée d'emblée comme mal posée et insatisfaisante, comporte le risque de les reproduire. *Réapprendre* ? À saisir objectivement et historiquement les actions, les pensées, les symboles, les institutions, ce que le psychologue Ignace Meyerson appelait les « œuvres[13] » des êtres humains.

V. Face à l'émergence, consacrée par la sociologie, de modes de conceptualisation et de méthodes d'investigation destinés à éclairer des processus concrets et des structures réelles, et symbolisant, pour le public cultivé, une manière inédite d'appréhender les êtres humains, les relations humaines, les institutions humaines, les « philosophes » ont été contraints, pour survivre, de refonder un régime de pensée spécifique, distinct des sciences.

*

Ce livre s'inscrit, pour l'essentiel, dans le sillage de la sociologie des champs de production culturelle, mise en place par Pierre Bourdieu, sans en reproduire l'impressionnant appareil méthodique et technique[14]. Pour le dire autrement, il répond au « mot d'ordre scientifique[15] » de la théorie des champs entendue comme « méthode de pensée », comme système d'appréhension relationnelle de la réalité sociale. Il s'inspire très librement des courants de la sémantique historique allemande (la *Begriffsgeschichte* chère à Reinhart Koselleck) et de l'école de Cambridge (Quentin Skinner, John Pocock), sans s'appesantir sur leurs mérites comparés. Il n'aurait pas pu être écrit sans un certain nombre d'études remarquables de sociologie historique des disciplines, des systèmes d'enseignement, des cultures académiques et des courants de pensée[16]. Il rejoint,

par d'autres chemins, plus empiriques, les conclusions exposées par le sociologue anglais Richard Kilminster dans un essai dont le contenu est aussi bon que le titre (raison pour laquelle on s'est permis de l'emprunter, traduit en français), et qui montre bien que l'avènement de la sociologie s'apparente à une révolution de la connaissance à la faveur de laquelle les questions « épistémologiques », « ontologiques » et « éthiques » de la philosophie européenne ont été progressivement absorbées par la nouvelle discipline, et redéfinies sur un mode scientifique[17]. Enfin, l'œuvre de Norbert Elias a incontestablement influencé notre appréciation du développement et de la signification des sciences humaines et sociales.

Cela dit, il est surtout utile de situer notre propos par rapport à un « classique » : *Die Drei Kulturen* de Wolf Lepenies. Cette étude fondatrice n'est pas exempte de défauts. Indéniablement, en s'efforçant de « retracer les rapports réciproques de la sociologie, des sciences de la nature et de la littérature, avec leurs spécificités nationales, en France, en Angleterre et en Allemagne[18] », Lepenies a mis en évidence, avec brio, des aspects importants du parcours de la sociologie[19]. Malheureusement, en concentrant son analyse sur la rivalité que la sociologie et la littérature seraient supposées avoir entretenue, Lepenies a défini un modèle interprétatif général qui n'est pas pleinement satisfaisant. L'histoire qu'il a écrite est impressionniste. C'est ce qui l'a incité à entremêler (trop) librement des contextes structurellement différents et à mettre en scène artificiellement un antagonisme qui n'a jamais eu le caractère structurant qu'il lui prête si on le compare aux divers conflits – cognitifs, institutionnels, idéologiques, politiques et sociaux – qu'une approche plus sociologique et plus conceptuelle requiert d'isoler analytiquement. Par exemple, pour s'en tenir au cas français (mais on retrouve en Allemagne et en Grande-Bretagne des conflits analogues), les conflits religion/science, philosophie/sociologie, psychologie/sociologie, psychologie sociale/sociologie, morale (traditionnelle)/sciences des mœurs, humanités/sciences, Académie des sciences morales et politiques/Université, etc. C'est par le truchement de ces luttes que l'avènement de la sociologie a favorisé l'affermissement d'un régime conceptuel multidimensionnel véhiculant une nouvelle image de l'humanité ainsi qu'une intelligence renouvelée des conditions de la connaissance humaine, tout en participant de la transition d'un régime de production des savoirs structurés autour des académies vers un régime structuré autour de disciplines universitaires (avant de devenir une discipline autonome, la sociologie a de même contribué, en Allemagne au déclin des « mandarins », en Angleterre à la

fondation d'une institution comme la London School of Economics). La littérature, dans ces disputes, a été une ressource ou un prétexte ; un lieu d'accueil des nouvelles représentations objectivantes et historisantes de l'existence humaine ou un lieu de résistance. Elle n'a pas été ce bloc homogène intégré dans un grand conflit central dont nous parle Lepenies. Elle n'a pas été partie prenante d'une compétition fondamentale pour savoir qui d'elle, ou de la sociologie, avait vocation à guider les sociétés industrielles.

Il est vrai qu'au XIXe siècle une grande part de la littérature embrassa l'idéal d'une approche « physiologique », « psychologique » et/ou « sociale » des êtres humains. Barrès, considéré par certains comme le digne successeur de Taine et qui était fasciné par le neuropsychologue Jules Soury[20], passa ainsi, certes un court moment, pour un interlocuteur légitime aux yeux des psychologues, par exemple Nicolas Vaschide, qui l'admirait et discuta avec lui du « problème aride[21] » de la question des races, en lui donnant partiellement raison quant à l'existence d'une forme de « sensibilité ethnique toute particulière[22] ». Auparavant, les romans de Balzac et de Sue avaient été conçus, et lus, comme de véritables enquêtes sociales[23].

Mais il convient justement de toujours bien spécifier de quelle époque et de quels auteurs il est précisément question, et de reconstituer les espaces de positions et de prises de position pertinents. Si on fait ce travail, l'exclusion par Lepenies de la « culture philosophique » paraît d'autant moins justifiable que le rapprochement entre les nouvelles sciences humaines et sociales et la littérature contribua, à certains égards, à accentuer la crise de la « philosophie », qui fut contrainte d'inventer sa propre langue « professionnelle », marquée par un « pathos de l'ésotérisme[24] » ou obsédée de clarté, distincte et de la littérature (ce qui explique que tout un pan de l'histoire de la « philosophie » ait été effacé, par renvoi au domaine littéraire, dès lors qu'il y avait lieu d'établir une tradition disciplinaire proprement « philosophique ») et du régime conceptuel des sciences humaines et sociales (dont la formation non planifiée répondit au besoin, largement ressenti, de soumettre l'étude des faits humains sociaux à des procédures objectivantes). C'est donc par opposition, ou plutôt par arrachement à la culture philosophique, et dans le bain d'une culture scientifique qui imprégna également profondément une partie de la littérature, que des disciplines comme la psychologie physiologique et la sociologie émergèrent à la fin du XIXe siècle.

Assez curieusement, Lepenies a défini la sociologie comme « troisième culture » entre la science et la littérature sans vraiment construire la notion de

« culture[25] » ni s'inquiéter d'écarter de son schéma interprétatif, non seulement la philosophie, pensée peut-être plus que toute autre, vers 1900, comme une *culture intellectuelle* qu'il fallait sauver et dont il importait d'affirmer l'irréductibilité (surtout par rapport aux sciences)[26], mais aussi la psychologie (avec laquelle, pourtant, la sociologie convergea nettement, à la même époque, sous la bannière de la science). L'interprétation générale privilégiée ici repose donc, *a contrario*, sur l'idée que c'est entre la psychologie et la philosophie, entre des débats caractéristiques du parachèvement d'un régime conceptuel scientifique pluriel et des débats symptomatiques de la délimitation corrélative d'un régime conceptuel spécifiquement philosophique, qu'il faut se situer pour comprendre comment la sociologie a vu le jour en tant que science sociale par excellence, théorie *sui generis* de la connaissance, et symbole d'une nouvelle image de l'humanité.

Dans les faits, selon nous, la sociologie n'a pas été prisonnière d'un dilemme entre « le modèle des sciences de la nature et une approche herméneutique qui l'apparente à la littérature[27] ». La question qui se pose est plutôt : pourquoi, sur un plan plus cognitif qu'institutionnel, cette science donna-t-elle si évidemment le sentiment de s'inscrire dans la même dynamique que celle qui avait favorisé l'apparition d'une psychologie physiologique, et menaça-t-elle autant, *pour cette raison*, la « philosophie » ?

*

La première partie de ce livre est largement consacrée à Gabriel Tarde. Pourquoi s'intéresser à cet auteur plutôt qu'à son célèbre « rival » Émile Durkheim (qui sera cependant d'autant plus présent dans nos développements qu'il apparaîtra en arrière-plan) ? Il n'existe, à son sujet, aucune véritable étude d'ensemble[28]. De nos jours, son image est floue et controversée. Cela tient en partie au fait qu'il a été réhabilité ces derniers temps comme un penseur injustement oublié, victime de quelque impérialisme durkheimien[29]. Cela tient, aussi, aux incertitudes qui entourent son statut « disciplinaire ». Tarde était-il un « philosophe » ? Quel fut l'impact, sur le destin de la « criminologie », de ses critiques des théories du « criminel-né » ? Dans quelle mesure s'opposa-t-il à la « sociologie » après avoir

voulu la fonder ? Peut-on dire qu'il était « sur le point d'élaborer, lorsqu'il mourut, une psychologie sociale étonnamment moderne[30] » ? Comment comprendre sa notion d'« interpsychologie » ?

Ces questions ne sont pas illégitimes. Mais il a semblé préférable de les subordonner, d'abord à une approche de type biographique, afin de faire ressortir, grâce au « gros plan » réalisé sur une trajectoire improbable – celle d'un auteur, d'un « créateur[31] » s'arrachant aux valeurs traditionnelles de son milieu d'origine pour adhérer à une conception scientifique du monde –, l'amplitude inouïe d'une révolution cognitive. Ensuite, à une démarche analytique permettant d'objectiver le double statut dont bénéficia Tarde de son vivant : 1. celui d'adversaire par excellence de perspectives de connaissance de plus en plus discréditées, comme la métaphysique ou l'organicisme (« un des plus brillants adversaires de l'*organicisme*[32] ») ; 2. celui de porte-parole tout à la fois rassurant, avant-gardiste et ambivalent, succédant à bien des égards à Herbert Spencer, de la nouvelle vision scientifique de l'humanité inspirée par « les tentatives faites pour soumettre à la mesure les phénomènes psychologiques et les phénomènes sociaux et [par] la violence de ce qu'il appelait l'ouragan darwinien[33] ».

En examinant la façon tardienne d'opérer une jonction entre la psychologie physiologique, l'aliénisme et l'idée d'une autonomie *sui generis* des faits sociaux, on a tenté, ainsi, de reconstruire les attentes, qu'elle épousa, de toute une série d'agents situés dans des espaces de positions interconnectés (champs politico-administratif, universitaire, littéraire, intellectuel) : hauts responsables de l'enseignement supérieur (Louis Liard) ; grandes figures du scientisme ambiant (Hippolyte Taine, Alfred Espinas, Théodule Ribot) ; représentants des élites traditionnelles liés à l'Académie des sciences morales et politiques (Émile Beaussire, Gaëtan Combes de Lestrade) ; publicistes et écrivains favorisant, au sein des revues littéraires et politiques, la diffusion d'une image scientifique de l'existence humaine (Léon Bélugou, René Doumic, Henri Mazel) ; pionniers de la « sociologie » d'origine étrangère et plus ou moins intégrés dans l'espace intellectuel français (Eugène de Roberty, Jacques Novicow) ; professeurs de philosophie restés fidèles à l'idéalisme (Alphonse Darlu) ; jeunes agrégés de philosophie engagés dans les études sociologiques et trouvant dans la référence à l'idée tardienne de « psychologie sociale[34] », c'est-à-dire de conceptualisation psychologique des faits sociaux, le moyen de concilier cet engagement avec un

ensemble d'autres affiliations, notamment d'ordre spirituel (Gaston Richard, Paul Lapie, Daniel Essertier). Ces derniers ont chacun droit à un chapitre et font l'objet des développements les plus conséquents[35].

L'écriture de cette première partie a nécessité la mobilisation d'un grand nombre de sources. Il faut reconnaître que les archives de Gabriel Tarde, consultables au Centre d'histoire de Sciences Po (Paris), sont d'une extraordinaire richesse. La correspondance (quatorze cartons) présente un intérêt immense. On en a fait un large usage. D'autres fonds d'archives ont été investigués, où sont disponibles des lettres de Tarde : les « Papiers et correspondance » de Ludovic Halévy et de Marie Raffalovitch (Bibliothèque de l'Institut de France) ; le fonds Maurice Barrès (Bibliothèque nationale de France) ; le fonds Charles Renouvier (Bibliothèque universitaire de Montpellier). On a consulté aux Archives nationales les dossiers de carrière de Daniel Essertier, Paul Lapie et Gaston Richard. Le fonds Célestin Bouglé de la BNF contient enfin plus de deux cents lettres de Lapie, qu'on a intégralement lues et sur lesquelles on s'est copieusement appuyé.

Avec la deuxième partie, on passe d'une étude de cas centrée sur la France à une étude de cas centrée sur l'Allemagne. Notre point de départ est moins un auteur qu'un événement : le premier congrès de la Société allemande de sociologie, qui eut lieu à Francfort, du 19 au 22 octobre 1910[36]. Nous sommes plus précisément parti d'un conflit à propos duquel l'historiographie se révèle étrangement muette, elliptique ou irénique. Ce conflit violent, implacable, opposa Georg Simmel et Ferdinand Tönnies, et concerna l'ouverture du congrès[37]. Plus que deux ego surdimensionnés, ou deux « tempéraments », ce sont deux visions inconciliables de la raison d'être, de la nature et des missions de la sociologie qui se faisaient face. La position et les tentatives de médiation de Max Weber devaient aussi être étudiées de près. En définitive, on a tâché de résoudre les deux questions suivantes : 1. Qu'entendaient, par « sociologie », Simmel, Tönnies et Weber ? 2. Quel type de relation entre leur idéal du moi, leur vision du monde et le fait de se dire *ou de ne pas se dire* « sociologue » se noua pour chacun d'eux ?

Ce faisant, on a adopté comme principal fil conducteur les discours qu'ils prononcèrent à Francfort. Il était difficile de ne pas être frappé par la différence de ton et de contenu entre ces trois exposés : une conférence brillante tenue la veille du congrès proprement dit (Simmel) ; un « discours d'ouverture » circonscrivant comme jamais auparavant le concept de *Soziologie* (Tönnies) ; un « rapport financier » aux allures de discours de politique générale (Weber).

Pourquoi une telle répartition des rôles ? Et comment expliquer ces différences ? Cela nous a conduit à examiner le rapport que chacun de ces auteurs entretenait avec la pensée néokantienne et la théorie de la connaissance : chez Simmel, un rapport de connivence (couplé à un sens du « jeu » déficient), à l'œuvre au sein du champ philosophique et mû par le souci de perpétuer l'existence de celui-ci ; chez Tönnies, un rapport de rivalité déterminé par son ambition précoce de fonder la sociologie comme discipline de recherche autonome sur le plan conceptuel ; chez Weber, un rapport « utilitaire » commandé par les enjeux méthodologiques propres à l'économie nationale historique, bien qu'il ne fût pas exempt d'une certaine fascination pour la logique. On s'est surtout appuyé sur les correspondances publiées de Simmel (deux volumes), Tönnies (deux volumes) et Weber (neuf volumes pour le moment), dont l'exceptionnelle qualité éditoriale et scientifique n'a guère d'équivalent en France. Ce travail a permis *in fine* de reconstituer l'espace des possibles dans lequel prit racine, sous la République de Weimar, l'approche postphilosophique de la sociologie développée par Norbert Elias.

On en arrive, par là, à la dernière partie. Elle s'ouvre par un chapitre qui a valeur d'essai ; son objectif est de montrer tout ce que la langue que nous parlons au quotidien ainsi que les distinctions que nous opérons spontanément entre différentes dimensions de l'existence humaine doivent au régime de pensée dont on retrace ici l'histoire. Les autres chapitres constituent autant d'approfondissements théoriques des thèses développées dans les deux études de cas qui précèdent. Nous avons voulu aller autant que possible jusqu'au bout de nos démonstrations, en défendant l'idée forte suivante : l'espace attribué par Kant à la philosophie pour favoriser son libre déploiement et garantir l'irréductibilité de son discours vis-à-vis de la théologie et de la science physique, cet espace, dont le parcours comprend nécessairement la problématique des conditions de possibilité de la connaissance humaine du monde physique ainsi que le terrain anthropologique de la loi morale, est précisément celui que les sciences humaines et sociales et leur régime conceptuel multidimensionnel néodéterministe ont occupé tout au long du XIXe siècle. D'où une crise du référentiel philosophique qui a impliqué l'invention de stratagèmes destinés à réactiver tout ou partie de l'espace kantien et à déconnecter celui-ci des ordres de réalité étudiés – et des faits établis avec méthode – par des sciences spécialisées qui n'existaient pas, ou qui n'existaient

qu’en germe, du temps de Kant (de la biologie darwinienne à la sociologie de la connaissance en passant par la philologie, la psychologie expérimentale, la neurophysiologie ou l’ethnographie).

Mais la contrainte du nouveau régime conceptuel des sciences humaines et sociales ne s’est pas seulement manifestée par la formation, en réaction, d’une série de langues philosophiques postulant un en deçà et/ou un au-delà des sciences et des réalités étudiées par celles-ci, et conférant à leurs usagers l’illusion de contrôler les objets, les processus et les résultats scientifiques. Elle s’est aussi exercée sous la forme de véritables « sanctions » internes, comme le montrent bien les cas de Raoul de la Grasserie et de Georges Palante.

Pour composer cette partie, nous avons eu recours à des sources très diverses : les lettres reçues par Ferdinand Brunetière ; l’intégralité des lettres de Claude Bernard à Marie Raffalovitch ; les papiers et correspondances de philosophes comme Émile Boutroux ou Jules Lachelier ; le fonds Guillaume-Léonce Duprat ; les documents concernant la préparation par le psychologue Henri Wallon d’un ouvrage (non publié) sur l’individu et la société ; des manuscrits inédits de Georges Canguilhem. Un corpus de 390 lettres envoyées à Gabriel Tarde a enfin fait l’objet d’un traitement lexicométrique (logiciel *Hyperbase*)[38]. Ce second « gros plan » sur l’auteur des *Lois de l’imitation* (après celui, « biographique », de la première partie) aidera, on l’espère, à saisir définitivement la portée révolutionnaire d’un régime de pensée dont la fonction est de soutenir la production de connaissances *congruentes à la réalité* vérifiables (et révisables) et de contribuer, sans *a priori*, à donner aux sociétés humaines une nouvelle intelligibilité globale de leurs processus constitutifs. C’est l’image des êtres humains – l’idée qu’on peut se faire de leur nature, de leurs besoins, désirs et pulsions, des relations qu’ils entretiennent et de la répartition des chances de pouvoir qu’elles traduisent et qui en découlent, de leurs actions réciproques, des formes personnelles et impersonnelles de leurs œuvres, etc. – qui a changé du tout au tout avec la *révolution sociologique*.

Notes de l’Introduction

1. « C’est pourquoi, non seulement le juriste doit être au courant de la science des religions, l’économiste au courant de la science des mœurs, etc., mais encore toutes ces différentes sciences, ayant pour objet des phénomènes de même espèce, doivent pratiquer une même méthode. Le principe de cette méthode, c’est que les faits religieux, juridiques, moraux, économiques, doivent tous être traités conformément à leur nature, c’est-à-dire comme des faits sociaux. Soit pour les décrire, soit pour les expliquer, il faut les

rattacher à un milieu social déterminé, à un type défini de société, et c'est dans les caractères constitutifs de ce type qu'il faut aller chercher les causes déterminantes du phénomène considéré » (É. DURKHEIM, « Préface », *L'Année sociologique*, vol. II, 1899, p. II).

2. *Ibid.*, p. V.

3. C'est ce qu'a très bien montré Sébastien MOSBAH-NATANSON, grâce à une démarche bibliographique et quantitative, dans *« La sociologie est à la mode ». Productions et producteurs de sociologie en France autour de 1900* (thèse de sociologie sous la direction de P. Steiner), université Paris-Dauphine, Paris, 2007.

4. En se bornant à la période 1875-1908 et en recourant au catalogue de la Staatsbibliothek de Berlin, Wolf Feuerhahn a répertorié 62 ouvrages en allemand comportant dans leur titre soit le substantif *Soziologie* (ou sa forme originale française « sociologie »), soit les adjectifs *soziologische* ou *sociologische*. En comparant ses données avec les comptages effectués par Sébastien Mosbah-Natanson sur la base du *Catalogue général de la librairie française* d'Otto Lorenz, il établit que les publications « sociologiques », en France, étaient sur la même période environ trois fois plus nombreuses. En consultant, à la fin de la thèse de Mosbah-Natanson, le corpus « sociologique » extrait du catalogue Lorenz, on obtient un comptage différent. Retenons uniquement, pour la période 1876-1908, les titres de publications francophones comportant les termes « sociologie » et « sociologique(s) ». Retranchons les revues ainsi que les extraits de revue. On a 131 publications, dont 118 imprimées en France. Le pic de publications allemandes (8) est atteint en 1905. La même année, on dénombre 10 publications en langue française. L'année suivante, le rapport est de 4 à 5. En 1907, il s'inverse : il paraît plus d'ouvrages en langue allemande (7) que d'ouvrages en langue française (5). En 1908, l'espace francophone reprend le dessus (9 contre 5). Voir W. FEUERHAHN, « La sociologie avec ou sans guillemets. L'ombre portée de Comte sur les sciences sociales germanophones (1875-1908) », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, vol. I, 2014, p. 157-196. Voir aussi S. MOSBAH-NATANSON, *« La sociologie est à la mode »*, *op. cit.*, p. 504-521 ; *idem*, « La sociologie comme "mode" ? Usages éditoriaux du label "sociologie" en France à la fin du XIXe siècle », *Revue française de sociologie*, vol. 52, n° 1, 2011, p. 103-132 (article sur lequel s'appuie Feuerhahn).

5. G. TARDE, *Études de psychologie sociale*, Giard & Brière, Paris, 1898, p. 1.

6. J. BRETON [C. BOUGLÉ], *Notes d'un étudiant français en Allemagne. Heidelberg-Berlin-Leipzig-Munich*, Calmann-Lévy, Paris, 1895, p. 3.

7. M. GAUCHET, *L'Avènement de la démocratie II. La crise du libéralisme 1880-1914*, Gallimard, Paris, 2007, p. 10. Sur la naissance, en France, d'un « libéralisme fondé sur la sociologie » (dont le durkheimisme marqua la « conquête définitive » sur les cendres de l'éclectisme et de l'idéalisme néokantien), c'est-à-dire de l'idée d'une synthèse possible entre le principe de liberté individuelle et la visée d'une unité morale, voir W. LOGUE, *From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism, 1870-1914*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1983 (citation p. 16).

8. S. KERN, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1983.

9. La pratique du compte rendu scientifique a été systématisée et s'est fortement diffusée à la fin du XIXe siècle à la faveur de l'institutionnalisation des disciplines universitaires. Dans une étude précieuse, reposant sur la consultation d'une quarantaine de revues, Laurent MUCCHIELLI a accordé une grande place à cette source : *La Découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, La Découverte, Paris, 1998. Voir aussi B. MÜLLER, « Critique bibliographique et construction disciplinaire : l'invention d'un savoir-faire », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, n° 14, 1994, p. 105-123. Sur le développement parallèle d'une presse de vulgarisation scientifique, voir R. FOX, *The Savant and the State. Science and Cultural Politics in Nineteenth-Century France*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2012, p. 184-226.

10. Sur les usages possibles des correspondances en histoire de la sociologie, voir M. BERA, « De l'intérêt des correspondances pour la sociologie et pour son histoire en particulier », *Les Études sociales*, n° 160, 2014, p. 5-24.

11. « Un espace intellectuel, petit mais je crois tout à fait important et presque entièrement inoccupé, s'ouvre aux personnes capables de se servir de l'analyse historique pour éclairer les débats scientifiques

actuels (et non simplement y ajouter des remarques ou les embellir) et capables d'appliquer ensuite leur intuition de professionnel de la science à la compréhension de certaines complexités techniques des débats anciens, inaccessibles aux historiens » (S. J. GOULD, *La Structure de la théorie de l'évolution* [trad. de l'anglais par Marcel Blanc], Gallimard, Paris, 2006, p. 56). Le projet mertonien de sémantique sociologique s'inspirait d'un principe comparable, si on prolonge les subtiles réflexions d'Arnaud SAINT-MARTIN dans *La Sociologie de Robert K. Merton*, La Découverte, Paris, 2013, p. 73-74.

12. O. G. OEXLE, « Les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la sociologie contemporaine », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 47e année, no 3, 1992, p. 752.

13. I. MEYERSON, *Les Fonctions psychologiques et les Œuvres*, Vrin, Paris, 1948.

14. Voir, en particulier, P. BOURDIEU, *Homo academicus*, Minuit, Paris, 1984.

15. P. BOURDIEU, *Sociologie générale volume 1. Cours au Collège de France (1981-1983)*, Seuil/Raisons d'agir, Paris, 2015, p. 207.

16. C. CHARLE, *Naissance des « intellectuels ». 1880-1900*, Minuit, Paris, 1990 ; J.-L. FABIANI, *Les Philosophes de la République*, Minuit, Paris, 1988 ; *idem*, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, EHESS, Paris, 2010 ; J. HEILBRON, *Naissance de la sociologie*, Agone, Marseille, 2006 ; *idem*, *French Sociology*, Cornell University Press, Ithaca, 2015 ; F. RINGER, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969 ; *idem*, *Fields of Knowledge. French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Cambridge University Press/MSH, Cambridge/Paris, 1992.

17. R. KILMINSTER, *The Sociological Revolution. From the Enlightenment to the Global Age*, Routledge, New York, 1998.

18. W. LEPENIES, *Les Trois Cultures. Entre science et littérature l'avènement de la sociologie* (trad. de l'allemand par Henri Plard), MSH, Paris, 1990, p. IX.

19. Johan HEILBRON a fourni un argument apparemment convaincant en faveur de ce modèle, en relevant que les trois classes de l'Institut de France créé en 1795 sur les cendres des académies royales – la classe des sciences physiques et mathématiques, celle des sciences morales et politiques (dissoutes par Napoléon en 1803 et rétablies en 1832 sous le nom d'« Académie des sciences morales et politiques ») et celle de littérature et des beaux-arts (divisée en 1803 en trois classes : « langue et littérature française », « langues anciennes et histoire », « beaux-arts ») – correspondaient aux trois « cultures » identifiées par Lepenies (voir *French Sociology*, *op. cit.*, p. 13 et suiv.). Encore faut-il noter la durée de vie limitée de la troisième classe de 1795, son hétérogénéité ainsi que la présence en son sein d'un pôle d'érudition qui ne tarda pas à contribuer, avec la philologie, à la scientificisation des représentations et de l'étude des faits humains. (À la suite d'une réorganisation décidée par Louis XVIII en 1816, l'Académie des sciences, l'Académie française et l'Académie des inscriptions et belles-lettres réapparurent, et l'ancienne quatrième classe napoléonienne prit le titre d'« Académie des beaux-arts ».) Précisons qu'après 1832 les sciences morales et politiques étaient considérées comme des « sciences philosophiques », dans la mesure où elles dépendaient des présupposés de la psychologie spiritualiste que Victor Cousin (1792-1867) avait placée au cœur de la philosophie. Elles étaient en outre soumises à un impératif d'application immédiate et avaient pour fonction de favoriser le maintien de l'ordre moral. Autant dire : 1. qu'elles étaient opposées en tout point à l'idée de « science sociale », remontant à Condorcet et Sieyès, et dont la connotation réformiste et utopiste avait été renforcée par Saint-Simon, Fourier ou Owen ; 2. que la révolution sociologique se produisit largement à leur détriment.

20. Leur amitié montre comment une parfaite opposition de style (le « littéraire » *vs* le « scientifique ») se détacha sur fond d'une vision commune du monde. Au regret de ne pas pouvoir assister à la représentation de la comédie de Barrès *Une journée parlementaire*, Soury lui écrivit : « Ainsi, précisément à l'heure où l'on vous acclamera, vous et votre drame, sur la scène d'un théâtre, je représenterai, devant trois ou quatre initiés, sur un tableau noir, les dendrites luxuriants et les fines arborisations cylindraxiles des neurones constituant le système nerveux. Et pourtant, je le sens, avec des fortunes diverses, nous travaillerons à quelque œuvre commune, œuvre d'analyse » (lettre de J. Soury à M. Barrès, 19 février 1894 [fonds Maurice Barrès, BNF-NAF 28210]).

21. Lettre de N. Vaschide à M. Barrès, 23 mars 1904 (fonds Maurice Barrès, BNF-NAF 28210).

22. Lettre de N. Vaschide à M. Barrès, 25 mars 1904 (fonds Maurice Barrès, BNF-NAF 28210).

23. Voir J. LYON-CAEN, *La Lecture et la Vie. Les usages du roman au temps de Balzac*, Tallandier, Paris, 2006, p. 143-189.

24. A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1948 [1936], p. 11-12.

25. À titre de comparaison, le psychologue Jerome KAGAN a proposé une définition des « cultures » des sciences naturelles, des sciences sociales et des humanités, reposant sur la spécification de neuf dimensions (dont le vocabulaire primaire, la prise en compte des conditions historiques, les méthodes de travail ou le critère esthétique), qui, en dépit de son formalisme un peu agaçant, est beaucoup plus précise (*The Three Cultures. Natural Sciences, Social Sciences, and the Humanities in the 21st Century*, Cambridge University Press, New York, 2009, p. 1-50).

26. Comme l'atteste le projet de « vocabulaire technique et critique de la philosophie » mis en œuvre à partir de 1902 sous la direction d'André Lalande, dans le cadre de la Société française de philosophie créée un an auparavant.

27. W. LEPENIES, *Les Trois Cultures*, *op. cit.*, p. 1.

28. La biographie la plus complète demeure J. MILET, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1970. Depuis peu, on dispose d'une documentation utile, qui contient l'inventaire détaillé du fonds Tarde : L. SALMON (dir.), *Le Laboratoire de Gabriel Tarde. Des manuscrits et une bibliothèque pour les sciences sociales*, CNRS Éditions, Paris, 2014.

29. Voir L. MUCCHIELLI, « Tardomania ? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 3, 2000, p. 161-184 ; L. PINTO, « La sociologie très subtile des neveux de Simmel et de Tarde », *Le Collectif et l'Individuel. Considérations durkheimiennes*, Raisons d'agir, Paris, 2009, p. 73-92.

30. J. VAN GINNEKEN, *Crowds, Psychology, and Politics 1871-1899*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 222.

31. B. LAHIRE, *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, La Découverte, Paris, 2010, p. 11.

32. E. D'EICHTHAL, « La solidarité sociale et ses nouvelles formules », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLIX, février 1903, p. 161.

33. A. ESPINAS, « Notice sur la vie et les œuvres de M. Gabriel de Tarde », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLXXIV, septembre 1910, p. 405.

34. I. LUBEK, « Histoire de psychologies sociales perdues : le cas de Gabriel Tarde », *Revue française de sociologie*, vol. 22, n° 3, 1981, p. 361-395 ; E. APFELBAUM, « Origines de la psychologie sociale en France. Développements souterrains et discipline méconnue », *in ibid.*, p. 397-407.

35. Sur Gaston Richard, on signalera la publication d'un riche dossier dirigé par Cécile Rol dans *Lendemains. Zeitschrift für Frankreichforschung*, n° 40, 2015, p. 158-159. Dans l'ensemble, les contributions valident nos analyses concernant le fort penchant théologique et kantien de Richard. Voir M. BORLANDI, « Quand Gaston Richard se professait durkheimien (1892-1906) », *in ibid.*, p. 12-62 ; S. PACTEAU DE LUZE, « Gaston Richard (1860-1945) : un sociologue protestant peu connu de ses coreligionnaires bordelais et de ses concitoyens », *in ibid.*, p. 63-78 ; N. SEMBEL, « Une relation franco-allemande. Les emprunts "germaniques" de Gaston Richard à la bibliothèque universitaire de Bordeaux (1902-1945) », *in ibid.*, p. 79-112 ; C. ROL, « Dix-neuf lettres de Gaston Richard (1898-1939) », *in ibid.*, p. 113-140.

36. En langue française, à notre connaissance, les pages les plus complètes sur ce congrès figurent dans H. BRUHNS, « Ville et campagne. Quel lien avec le projet sociologique de Max Weber ? », *Sociétés contemporaines*, n° 49-50, 1, 2003, p. 15-21.

37. On ne trouve aucune référence à ce conflit dans C. ADAIR-TOTEFF, *Sociological Beginnings. The first Conference of the German Society of Sociology*, Liverpool University Press, Liverpool, 2005. Cécile ROL y

fait une allusion favorable à Simmel risquant à notre avis d'induire en erreur dans « Die *Soziologie*, faute de mieux. Zwanzig Jahre Streit mit René Worms um die Fachinstitutionalisierung (1893-1913) », *in* C. ROL et C. PAPILLOUD (dir.), *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2009, p. 395-396. Le comble de l'irénisme avait été atteint auparavant par Alexander DEICHSEL, avec des notations psychologisantes sur les « tempéraments » différents de Simmel et de Tönnies, un petit détour par le texte de Simmel « Comment la société est-elle possible ? » comme seule allusion (réservée aux initiés) au conflit, et l'idée finalement suggérée selon laquelle les deux hommes avaient le même objectif scientifique (« Das Soziale in der Wechselwirkung. Ferdinand Tönnies und Georg Simmel als lebendige Klassiker », *in* O. RAMMSTEDT [dir.], *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Suhrkamp, Francfort, 1988, p. 82-83). De manière générale, en Allemagne, le champ de l'histoire de la sociologie, dominé par des « simméliens », dépend exagérément de considérations institutionnelles et mémorielles. Les conditions d'une véritable sociologie historique du développement cognitif et social de la sociologie allemande ne paraissent donc pas réunies. C'est frappant à la lecture des actes du congrès de la Société allemande de sociologie organisé à Francfort en 2010, cent ans après le congrès inaugural. M. Rainer LEPSIUS se contenta d'indiquer qu'« entre Simmel et Tönnies dominaient des animosités personnelles » et que Weber avait trouvé la « solution » pour satisfaire leurs deux ego (« Max Weber und die Gründung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie », *in* H.-G. SOEFFNER [dir.], *Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010*, vol. 2, Springer VS, Wiesbaden, 2013, p. 781). Le simmélien Otthein RAMMSTEDT contourne le problème en se concentrant sur le rôle de Simmel (non sans l'exagérer) jusqu'à l'automne 1909 (« Georg Simmel und die Anfänge der Deustchen Gesellschaft für Soziologie », *in ibid.*, p. 829-855). Un dernier texte, consacré au congrès de 1910, tout aussi muet sur le conflit, et simmélocentré, offre un résumé superficiel et biaisé du discours de Tönnies, et force la proximité Simmel-Weber pour louer le « caractère décisif encore aujourd'hui des débuts de 1910 » (J. WEIß, « Ein bestimmender Anfang ? Zum Ersten Deustchen Soziologental [Frankfurt 1910] », *in ibid.*, p. 962). La manière dont Tönnies est ainsi écarté interdit de comprendre ce qui s'est vraiment joué à Francfort en 1910.

38. Nous avons porté une attention particulière aux cooccurrences et aux collocations lexicales, et repris à des linguistes la distinction entre les signifiants, les référents et les objets de discours. Voir, par exemple, É. NÉE, « (L')insécurité ou de la fabrication d'un objet consensuel dans le quotidien *Le Monde* », *in* G. CISLARU, O. GUÉRIN, K. MORIN *et al*. (dir.), *L'Acte de nommer. Une dynamique entre langue et discours*, Presses Sorbonne nouvelle, Paris, 2007, p. 117.

Première partie

La tentation française de la psychologie sociale

> « Une telle science [la sociologie] plonge ses racines dans la psychologie ou n'a aucun moyen d'être. Tarde sur ce point restait intransigeant. Mais cette psychologie sur laquelle Tarde voulait faire reposer la sociologie est déjà sociale, sociale par son objet, sociale par sa méthode, puisque l'observation sociale est le moyen de contrôle de l'observation individuelle. […] Et c'est par où le futur historien des idées de Tarde, après avoir marqué sa situation en face de Darwin, devra essayer de le situer par rapport à Auguste Comte. »
>
> Lionel DAURIAC,
> « La philosophie de Gabriel Tarde »,
> *L'Année philosophique*, vol. XVI, 1905, p. 164.

1

Pourquoi Tarde ?

Le 12 janvier 1900, quelques jours après son élection à la chaire de « philosophie moderne » du Collège de France, Gabriel Tarde reçut, parmi d'innombrables missives, cartes et télégrammes de félicitations, une lettre de l'un de ses amis, écrite à la hâte (à en juger par l'écriture) et comportant une demande pressante : « *Si* je me permettais un conseil ce serait de vous servir le plus possible des anciens mots, au début, pour en recouvrir les choses nouvelles ; et si c'est de la "sociologie" que vous voulez faire, ne le proclamez pas tout d'abord. La philosophie peut servir d'enseigne à tout ; puisque, en réalité, elle signifie un ensemble de généralités, unies en système[1]. »

Au même moment, Tarde se brouilla avec un autre de ses proches, pour une raison fondamentale qu'aucun d'eux ne songea à relativiser : ils ne parlaient plus la même langue. Cet ami, loin de l'exhorter, prudemment, à rester fidèle aux mots anciens, avait eu la mauvaise idée d'ironiser sur le style « impénétrable » de ce qu'il appelait (sans cacher un certain dédain) ses « œuvres sociologiques » :

> Nous sommes de la même langue, et en dehors de vos systèmes, très ingénieux paraît-il, vous êtes un modèle de clarté, de noblesse de style, d'élévation et de poésie. […] J'ai toujours crié que vous aviez dévié de votre voie, et que ces obscurs problèmes dont vous cherchez une solution, depuis longtemps découverte du reste, nous avaient dérobé le meilleur de vous-même ; et ce n'est pas sans une sourde colère que j'ai essayé souvent de mâcher votre stérile granit[2].

Or, rétorqua Tarde, rien ne l'obligeait à lire ses « ouvrages philosophiques », qui, bien qu'ils eussent reçu l'« approbation fréquente de catholiques de marque – voire même de professeurs de philosophie dans les Séminaires », ne s'adressaient pas à lui. Du reste, le nouveau professeur au Collège de France avait cessé depuis longtemps de se bercer d'illusions quant à l'aptitude mentale de certains de ses vieux amis catholiques à cerner le sens de son entreprise intellectuelle, et s'était aperçu, non sans vague à l'âme, qu'ils ne parlaient plus la « même langue[3] ». Ce n'était pas pour eux, décidément, qu'il écrivait. Le

malentendu était profond, et irréparable. « Nous ne parlons pas la même langue, dites-vous, se justifia l'ami de Tarde, je crois bien que si, *en dehors de la langue sociologique*[4]. » C'est cette « langue sociologique » qui avait ruiné leur amitié ; elle avait élevé, entre eux, une haie infranchissable, un mur d'incompréhension. Et il ne fallait pas s'y tromper. La critique « plus ou moins documentée » que s'était autorisée l'ami de Tarde n'était pas le « cri d'une âme souffrante et jalouse » (quand bien même la dénégation valait aveu) : « Si je ne suis pas sociologue, je suis psychologue et vois clair à travers les hommes et les formules[5]. » Sauf que la psychologie elle-même – dont se réclamait l'ami blessé en se référant à l'acception générale courante du terme, d'ailleurs récente, à savoir la capacité à comprendre les sentiments et les comportements d'autrui, ou la faculté à faire preuve de subtilité et d'à-propos dans les relations humaines – avait changé sur un plan cognitif avec l'émergence d'une langue objectiviste plurielle, dont l'ancrage semblait dépendre ultimement de la mise en évidence du caractère *sui generis* des phénomènes sociaux.

Tarde excella, en fait, dans l'art d'interpréter et de synthétiser ces changements, s'éloignant certes de son milieu d'origine, mais répondant ainsi aux attentes des membres des générations établies de producteurs intellectuels autant qu'à celles d'une grande partie des membres des générations montantes. C'est cette tension que nous allons tâcher d'éclairer dans les pages qui suivent.

Une trajectoire hors norme

Gabriel Tarde était fils unique. À l'âge de sept ans, il perdit son père, juge au tribunal civil de Sarlat, où lui-même avait vu le jour en 1843. Il révérait sa mère, « une femme d'élite[6] », cultivée et pieuse ; une personnalité respectée de cette commune du Périgord (elle était la fille d'un ancien maire resté longtemps en fonction). Après une scolarité chez les pères jésuites, Tarde suivit les traces de son père en faisant son droit puis en devenant magistrat. Nommé à l'âge de vingt-six ans juge suppléant au tribunal de Sarlat, il passa ensuite deux années à Ruffec au poste de substitut du procureur de la République avant de revenir dans sa ville natale, en 1875, en qualité de juge d'instruction. De santé fragile (une maladie des yeux l'avait fortement handicapé au sortir de l'adolescence), rompu à la méditation solitaire, porté à l'expression littéraire et poétique, lecteur de

Cournot, Hegel et Maine de Biran, il commença par faire paraître, dans la *Revue philosophique* de Théodule Ribot, des articles de sociologie « générale » ou « philosophique » qui furent d'emblée remarqués[7].

Mais c'est surtout comme « criminaliste » ou « criminologue » qu'il se fit un nom dans les années 1880, grâce à la publication, dans la même revue, de recensions et de longues notes de lecture, de son premier ouvrage, *La Criminalité comparée* (1886), et d'articles dans les *Archives de l'anthropologie criminelle et des sciences pénales*. Ses critiques à l'encontre des hypothèses « anthropologiques » et « pathologiques » propres à l'école italienne de « criminologie » de Cesare Lombroso et de ses disciples juristes Enrico Ferri et Raffaele Garofalo retinrent une large attention[8]. Le roman *Résurrection* de Tolstoï fait écho à cette controverse – qui éclata en 1889 à Paris, lors du deuxième congrès international d'anthropologie criminelle –, par l'intermédiaire d'un substitut ridiculement pénétré de ses mérites, livrant, en guise de réquisitoire, un salmigondis pédant de lieux communs scientifiques, évoquant « l'hérédité et la criminalité innée, Lombroso et Tarde, l'évolution et la lutte pour la vie, l'hypnotisme et la suggestion, Charcot et la décadence[9] ».

En janvier 1894, Tarde fut nommé chef du bureau de la statistique et des casiers judiciaires au ministère de la Justice, et gagna Paris. Il est difficile de savoir s'il souffrit d'avoir longtemps eu pour tout horizon les murs d'un bureau de juge d'instruction dans une petite ville de Dordogne, aussi attaché fût-il à sa mère (qui mourut en novembre 1891) et aux paysages de son enfance. La presse locale donne en tout cas à voir un Tarde modeste, ayant choisi de rester vivre dans son pays natal, malgré de nombreuses sollicitations, accomplissant sa tâche avec un sens aigu du devoir, prenant soin d'observer une stricte neutralité politique, accessible aux petits et offrant à la bonne société du cru le plaisir esthético-intellectuel d'une conversation aussi érudite et originale que rare, et dont l'œuvre aurait bénéficié grandement non seulement d'un environnement calme (alors que les grandes cités nuiraient à la concentration intellectuelle), mais aussi de l'enracinement dans une ville exceptionnellement propice à l'observation de la comédie des relations sociales, des manifestations colorées de la nature humaine :

> M. Tarde a composé à Sarlat, en effet, des ouvrages qui lui ont valu une réputation universelle, qui ont été traduits dans toutes les langues de l'Europe, qui ont excité partout l'admiration du monde savant. Il est devenu le plus grand philosophe sociologiste de notre siècle ; ses théories exerceront une influence profonde sur l'état social futur ; il n'est pas, à l'heure actuelle, dans les assemblées, de discussion politique, économique, morale, historique, scientifique ou religieuse, où son nom n'intervienne. Or, son œuvre est le fruit de ses hautes facultés intellectuelles et ses hautes facultés

> se sont développées à Sarlat, quoi qu'on en dise, aussi bien et peut-être mieux qu'elles ne se fussent développées dans une grande ville. […] Sarlat, ville calme, ville isolée, est pour l'homme qui a du loisir, une ville où il rencontre les meilleures conditions pour se livrer, s'il le désire, à l'étude et à la réflexion. Mais c'est surtout une ville précieuse pour l'observateur ; tout, dans la vie sociale sarladaise, individus, groupes, réunions, marchés, tribunaux, sentiments […] tout est une source féconde d'observations curieuses. Il n'est aucune ville qui mieux que Sarlat se prête au développement des facultés intellectuelles de l'individu en mesure de les exercer ; il n'en est aucune qui se prête mieux à la connaissance de la nature humaine[10].

Si on fait la part de l'esprit de clocher, caricaturalement illustré ici, et si on laisse en suspens la question des sources, des ressorts profonds et des moyens du « désir » d'« étude » et de « réflexion », on doit convenir que la trajectoire de Gabriel Tarde avait réellement quelque chose d'exceptionnel. Les amis et compatriotes sarladais, depuis le lieu fortuit de production de l'œuvre, n'étaient pas les seuls stupéfaits. Du côté des instances de réception, les intellectuels et professeurs issus des institutions d'enseignement public les plus prestigieuses l'étaient aussi. À leurs yeux, comme en témoigna un admirateur particulièrement enthousiaste, Alphonse Darlu (1849-1921), normalien et agrégé de philosophie originaire de Libourne, qui avait été le professeur du jeune Proust au lycée Condorcet[11], Tarde était un « autodidacte » aussi exceptionnellement doué et créatif que conscient de l'impératif d'un renouvellement des « sciences sociales » déterminé par les nouvelles approches objectivantes du psychisme humain et l'émergence de la « question du "salut social"[12] » :

> Il a prétendu renouveler toutes les sciences sociales, la Criminologie, le Droit, la Politique, l'Économie politique en les fondant sur une psychologie sociale qui est elle-même une extension de la psychologie individuelle, et dont il a cherché à établir les lois dans ses trois grands ouvrages : *Les Lois de l'imitation*, *La Logique sociale*, et l'*Opposition universelle*. […] Au reste, comme il arrive ordinairement pour les autodidactes, son esprit original fait jaillir de tous les sujets qu'il touche, dans la conversation comme dans ses livres, des idées neuves, surtout profondes, parfois chimériques, avec une aisance, avec une maestria captivante[13].

Mais, si Tarde était une « captivante figure[14] », un « phénomène » (car c'était « un cas, une curiosité, j'allais dire un phénomène » que cet « homme supérieur terré dans un poste obscur »), sa reconnaissance était à mettre à l'actif de la République – puisque c'est Antonin Dubost, ancien secrétaire de la Société de sociologie d'Émile Littré et ministre de la Justice dans le cabinet de Casimir Perier, qui avait pris l'initiative, lors de son bref passage aux affaires, de promouvoir le juge d'instruction chef du bureau de la statistique à la chancellerie : « Il n'y a pas tous les jours des Tarde, mais il n'y a pas tous les jours des ministres pour agir avec cette résolution presque héroïque. La

République a le droit d'en être fière, puisqu'elle ne saurait vivre sans une élite[15]. » L'intéressé – sa promotion parisienne faisant office de consécration et ne souffrant d'aucun soupçon de favoritisme – donnait ainsi une image flatteuse de l'élite intellectuelle de la IIIe République. « Simple licencié en droit », il avait réussi « à égaler et à surpasser vite la plupart des remarquables professeurs de philosophie de nos facultés, formés à l'École normale supérieure, agrégés et docteurs ès lettres »[16]. Tout se passait comme si, en aval, une logique de reconnaissance méritocratique, par le truchement d'une nomination ministérielle récompensant un talent individuel laissé libre de s'épanouir, était venue parfaire la logique méritocratique de reconnaissance opérant (partiellement) en amont à travers le système des concours et des grandes écoles : « Sa carrière est la preuve que le talent peut encore de nos jours, même du fond des provinces, se faire reconnaître, s'imposer à l'attention publique, se tailler sa place officielle[17]. »

Jusqu'en 1894, Tarde vécut donc dans une petite ville du Périgord. Ses amis étaient, en majorité, des avocats, des juges et des notables conservateurs et catholiques. C'est dans la vieille maison familiale de La Roque-Gageac, aux environs de Sarlat, qu'il composa son ouvrage le plus célèbre, *Les Lois de l'imitation* (sous-titré *Étude sociologique* et publié chez Félix Alcan en 1890). Ce livre lui permit de jouir d'un immense prestige. Il lui valut de passer pour l'inventeur d'une sorte de langue psychosociale syncrétique, pour l'un des premiers penseurs qui eût réussi – grâce à un talent dans l'exposition des idées qui produisit une vive impression sur le public lettré et sur nombre de savants – à établir un lien entre la psychologie scientifique (celle de Taine et de Ribot), l'aliénisme et l'idée d'une autonomie *sui generis* des faits sociaux. Dans la troisième partie, on étudiera dans le détail la réception des *Lois de l'imitation,* et on s'attachera à analyser, à l'aide des instruments de la lexicométrie, les signifiants appliqués au type de démarche intellectuelle mis en œuvre dans cet ouvrage. Soulignons ici l'importance de la rhétorique de la (ré)conciliation des mérites respectifs du savant, d'un côté, et du théoricien, du *penseur* capable d'ouvrir de vastes domaines à la réflexion abstraite, de l'autre. Le lendemain de la prise de fonction de Tarde au ministère de la Justice, on pouvait ainsi lire dans le *Journal des débats* :

> Ce fonctionnaire étrange débarquait de Sarlat où il était juge d'instruction. Il s'appelle M. Tarde. C'est un nom qui n'est point célèbre dans les milieux parisiens. Celui qui le porte n'en est pas moins un des esprits les plus libres, les plus vigoureux et les plus originaux qui soient aujourd'hui. Les titres de ses ouvrages ne sont guère attrayants. Ils traitent des transformations du droit, de la législation pénale, des questions de criminalité. N'allez pourtant pas croire que M. Tarde ne soit

> qu'un jurisconsulte plus ou moins savant, plus ou moins subtil. C'est, – pour lui il faut restituer à un mot usé toute sa véritable énergie – c'est un penseur. Il a écrit sur « les Lois de l'imitation » une étude remarquable par la nouveauté des observations et la clarté de l'exposition[18].

L'œuvre de Tarde non seulement était de nature à satisfaire des attentes d'intelligibilité, mais, parce que son style paraissait unique, elle causa une sorte de choc esthétique : « On n'a pas écrit la *Logique sociale* ou les *Lois de l'imitation* sans être un artiste d'une certaine espèce, ni renouvelé et mis à la mode la sociologie sans être un esprit très distingué[19]. » On voyait, en l'auteur des *Lois de l'imitation*, le fondateur d'une « science nouvelle » qui n'avait pas encore de nom, une « science des idées et des passions collectives », peut-être une « psychologie nouvelle » susceptible de « renouveler l'histoire et la politique »[20] ; mais aussi un « esprit inquiet, épris de nouveauté, passionné de vérités », dont les ouvrages étaient « riches de pensées ingénieuses, d'aperçus nouveaux, écrits dans une langue souple et bien vivante, qui donnait encore de l'attrait à cette philosophie sociale, humaine, qui exprimait les aspirations confuses de notre temps »[21].

Devant l'auditoire du Congrès des sociétés savantes réuni à Paris le 16 avril 1898, Alphonse Darlu, encore lui, exalta en des termes lyriques le « génie » de Tarde : « J'ai l'air de raconter un rêve de mon esprit. Non, je pense à l'œuvre étrange et captivante d'un penseur français, écrite dans une langue tourmentée qui éclate dans la charge des idées, où l'on goûte une sorte d'ivresse intellectuelle. » Cette œuvre, à n'en pas douter, allait toucher le cœur des jeunes gens et conduire leurs pas, au moment même où, de toutes parts, « des facultés de droit, des facultés de lettres, de l'École normale, les travailleurs v[enaient] aux sciences sociales[22] ». Grâce à elle, la sociologie – si inquiétante lorsqu'elle arborait le visage du durkheimisme naissant – semblait presque épouser l'ambition de totalisation des connaissances (ou de connaissance totale) et de liberté spéculative (sur la foi des vérités fondamentales engendrées par la toute-puissance de la pensée subjective) portée par le vocable *philosophie* ; bien qu'elle n'eût aucunement partie liée avec l'entretien d'un canon proprement philosophique et qu'elle fût aussi opposée que possible à la tradition philosophique française du spiritualisme. Darlu, ce philosophe tout entier dévoué à l'enseignement, sans œuvre (même si l'enseignement philosophique pouvait à cette époque être assimilé à une « œuvre en soi[23] »), saluait ainsi l'œuvre d'un « philosophe » qui ne devait pas grand-chose au type d'enseignement qu'il délivrait. Une telle prise de position, paradoxale de prime abord, était indissociable d'une position dans l'espace social – la position de professeur-

philosophe éveilleur de conscience et formateur des esprits – qui engageait à mettre en forme l'irréductibilité du discours philosophique vis-à-vis, notamment, de la connaissance scientifique en général, et des sciences humaines et sociales, dont le développement allait croissant, en particulier. Car ce sont bien les thèses de Durkheim – ce « pauvre Durkheim » adepte d'une « pseudo-science qui nie, qui détruit, qui bouleverse les notions morales les plus simples » – que Darlu se félicitait, en privé, de voir « emportée[s] dans le flot »[24] de la prose tardienne. Mieux valait, de son point de vue situé, que la sociologie émanât d'un « philosophe-amateur et bel esprit[25] », dont les ambitions n'étaient qu'intellectuelles et dont l'ampleur des vues était assignable au discours philosophique en tant que discours de l'abstraction et du système, plutôt que d'un normalien agrégé qui, bien que formé au métier de philosophe, aspirait à lui donner un contenu scientifique rigoureusement circonscrit et une véritable autonomie dans les institutions d'enseignement.

L'œuvre de Tarde, à bien des égards, était une œuvre scientifique. Elle répondait au réquisit d'une langue propre à objectiver les phénomènes dits « psychiques » et « sociaux » ainsi qu'à restituer les résultats et la dynamique des opérations concrètes d'objectivation des phénomènes dits « psychiques » et « sociaux ». Mais c'était aussi une œuvre de l'esprit, « chez lui la science n'a[yant] point étouffé le poète[26] » ; une œuvre pleine de « charme et [de] beauté » dont – selon Dick May, Jeanne Weill de son vrai nom, secrétaire générale du Collège libre des sciences sociales où Tarde enseigna dès l'ouverture des conférences en 1896 – se dégageait une « sociologie […] vivante comme la société elle-même », au sens où « l'idée jaillit perpétuellement de l'idée, comme la société perpétuellement émane et rejaillit d'elle-même »[27].

On le voit : il y eut, dans la consécration du maître des lois de l'imitation, une dose non négligeable d'autosuggestion.

Un règne bref

Promu à la chancellerie, Tarde fréquenta assidûment la société parisienne, dont il fit les délices[28]. D'emblée, il fut placé sur les rails d'une double candidature au Collège de France et à l'Académie des sciences morales et politiques : « Je suis heureux de vous savoir dans la place que vous méritez et je ne crois pas être grand prophète en vous annonçant que dans cinq ou six ans vous vous assoirez

dans un fauteuil, à l'Institut, Académie des sciences morales et politiques[29]. » Tarde fut accueilli à bras ouverts par des savants installés, tout en étant mis à l'honneur dans les pages des revues littéraires et de la presse quotidienne. L'éloignement géographique renforça ainsi la distance intellectuelle qui l'avait séparé petit à petit de son milieu familial et de son environnement amical. Jamais, cependant, il ne ressentit le besoin d'officialiser cette prise de distance, dont il ne se glorifiait guère.

Dans un brouillon de lettre rédigé en juillet 1894, il affirmait s'adresser à une « élite de lecteurs instruits » ; il se flattait aussi d'être « assez connu des philosophes »[30] (c'est-à-dire, de son point de vue, des savants en général et des « philosophes de la République », ces professeurs distingués qui lui faisaient d'autant plus volontiers bon accueil qu'ils pensaient que son œuvre ne représentait aucun danger pour le référentiel philosophique, alors même qu'elle agissait – son contenu et sa réception en témoignaient sous leurs yeux – comme un puissant révélateur de l'état de crise qui est son état « normal » depuis l'émergence des sciences de la nature physique, puis des sciences de la vie et des sciences humaines et sociales). Il situait son œuvre bien au-dessus de toute considération d'ordre religieux ou politique. Il lui arrivait, à l'occasion, de se définir comme « un conservateur *sui generis* (très combattu d'ailleurs par tous les conservateurs de [s]a connaissance)[31] ».

C'est peu de dire que le langage du déterminisme des faits sociaux – qu'il avait fait sien en le fusionnant avec le langage du déterminisme des faits biopsychiques véhiculé par l'aliénisme et la psychologie physiologique – le mettait en porte à faux entre sa « clientèle intellectuelle et philosophique[32] », d'un côté, ses amis et sa famille, y compris sa propre mère, qu'il vénérait plus que tout, de l'autre. Certains de ses amis, d'une perversité toute doucereuse, ne se privaient d'ailleurs pas de le culpabiliser sur ce dernier chapitre, en lui rappelant le souvenir d'une mère à la religion « si parfaite et si charitable » : « Comment pouvez-vous méconnaître une religion qui fit une telle perfection ! » Pour eux, qui se définissaient comme des chrétiens de vieille souche et ne taisaient pas leurs sentiments antisémites, rien de nouveau n'était susceptible d'apparaître sous le soleil de Dieu, s'agissant des choses humaines et terrestres, et des mots pour les décrire. Aucune science ne pouvait ne serait-ce que prétendre *mieux dire* que le Décalogue et le catéchisme du concile de Trente :

> Pour moi il n'y a de bonne philosophie, et il n'y a de solution vraie des lourds problèmes de la responsabilité humaine que dans la révélation religieuse. Hors du Décalogue et du catéchisme je

> ne vois que fantaisies individuelles dans tous les systèmes philosophiques… Et […] je regrette souvent que votre puissant esprit n'ait pas adopté la devise du vieil Ampère : « n'écris que d'une main, de l'autre attache-toi à la robe de Dieu »[33].

Sauf exception, Tarde accueillait avec détachement les reproches de ses amis. Il est vrai que ces derniers, en même temps, se disaient fiers et heureux de ses succès : les éloges et les marques d'affection sincère primaient de beaucoup sur les aveux d'incompréhension et de déception. Il est un peu plus difficile d'affirmer avec certitude qu'il eut conscience, au surplus, de personnifier un modèle de réussite intellectuelle et scientifique dans lequel beaucoup de producteurs pouvaient se reconnaître, dans la mesure où il s'inscrivait de plain-pied dans le mouvement des idées favorable à la scientificisation du discours sur les êtres humains en société tout en faisant montre d'un certain talent littéraire et, surtout, d'une pratique de la science qui – contrairement à celle qui caractériserait la communauté « durkheimienne » – convenait aussi bien aux philosophes universitaires qu'aux membres de l'Académie des sciences morales et politiques, et qu'il en tira suffisamment de largeur d'esprit et de confiance en soi pour ne pas se formaliser des réserves émises par ses amis périgourdins.

Il ne fait aucun doute, cela dit, que l'installation de Tarde à Paris confirma une caractéristique forte de son œuvre, à savoir qu'elle était susceptible de plaire, pour des motifs divers, aux différentes catégories de professions intellectuelles, qui étaient en train de « change[r] d'échelle[34] » : les hommes de lettres et les journalistes, dont les effectifs doublèrent entre 1872 et 1902 du fait, notamment, de la libéralisation de la presse ; les universitaires, dont le nombre (en particulier, dans les facultés de lettres et des sciences) et l'influence avaient considérablement augmenté à la faveur des réformes de l'enseignement supérieur engagées afin de rehausser la « puissance de feu scientifique » de la France face à la Prusse. Il est une autre catégorie de producteurs intellectuels qui, en déclin, n'était pas organisée en profession et dont les membres étaient à même de s'identifier à Tarde : les « savants amateurs » issus des élites traditionnelles qui faisaient carrière dans la politique ou la haute administration. En somme, chacun avait des raisons intéressées de décerner une place prééminente à Tarde et cultivait sa manière propre de justifier cette préférence.

Durant les années au cours desquelles Tarde, le premier auteur à faire comprendre « ce que pourrait bien être une psychologie fondée sur la Sociologie, ou, plus précisément, une psychologie de l'homme individuel fondée sur celle de l'homme social[35] », régna pour ainsi dire sur la pensée française, *grosso modo* de 1890 à sa mort, en 1904, le champ intellectuel connut de profondes

transformations. Les universitaires dans leur ensemble se spécialisèrent et se professionnalisèrent à une échelle inédite, tandis qu'une fraction d'entre eux et de la jeunesse étudiante prit ses distances avec l'élite républicaine au pouvoir, discréditée par la révélation de scandales financiers et par des mœurs parlementaires quelque peu déréglées. De là – la lune de miel avec la République officielle n'avait pas été longue – une certaine fermeture du monde universitaire sur lui-même, couplée à de nouvelles revendications d'autonomie. L'engagement en faveur du socialisme de jeunes normaliens d'extraction plus populaire que la moyenne des autres élèves, appartenant pour beaucoup à des minorités religieuses (protestante ou juive) et attirés par les nouvelles sciences sociales, constitua un phénomène notable après 1893[36]. Au nom de la « question sociale », l'idéal républicain et démocratique (confondu tout entier avec l'idéal socialiste, en quoi résida la fameuse synthèse jaurésienne) fut nettement séparé de la réalité des classes dirigeantes du régime républicain. Du côté des « champs littéraire ou artistique, le désengagement de l'État, l'augmentation incontrôlée du nombre de producteurs potentiels et la dépendance accrue à l'égard des mécanismes économiques, tant du marché de l'art que de l'édition, aggrav[èr]ent […] la situation des artistes et des écrivains », qui n'eurent le choix qu'« entre la soumission au marché, le double jeu ou le repli sur les valeurs esthétiques sans reconnaissance autre que celle des pairs »[37].

Ces deux évolutions, comme l'a bien montré Christophe Charle, préparèrent le terrain à l'apparition, dont la soudaineté manifeste coïncida avec les nouvelles modalités de prises de position publiques inaugurées pendant l'affaire Dreyfus, de la catégorie même d'« intellectuel » (qualificatif qui, dans notre corpus, n'est jamais apposé à Tarde par ses correspondants ni par les auteurs de comptes rendus de ses ouvrages, même si l'intéressé, imitant beaucoup d'autres et accomplissant – sous un neutralisme affiché – l'acte d'officialisation par excellence de l'appartenance au groupe des « intellectuels », signa, sous le titre de Professeur à l'École libre des sciences politiques, le très élitiste Appel à l'union initié en particulier par Ernest Lavisse et publié dans *Le Temps* du 26 janvier 1899[38]).

Dans cette période incertaine et troublée, la libéralisation de la presse et les réformes universitaires ayant engendré leurs premiers effets pervers que ni la crise de légitimité traversée par le pouvoir politique ni la dépression économique n'aidaient à maîtriser, la société se révélant de plus en plus complexe à comprendre et à gérer, de plus en plus conflictuelle et insaisissable (comme l'attestaient notamment les agitations étudiantes du Quartier latin ou les attentats

anarchistes, avant la poussée de fièvre de l'affaire Dreyfus), Tarde apportait au moins un réconfort et permettait de redonner quelque substance à un optimisme républicain et à un chauvinisme culturel mis à mal. Outre qu'il plaçait les problèmes d'actualité dans une perspective originale et en définitive rassurante, il était un penseur éminent et profond, fort lu à l'étranger, parmi les plus célèbres et reconnus de son temps, et si « représentatif de notre esprit national », si doué de « cet art parfait des nuances qui fit si longtemps le sans-prix du monde français [qu']il était de ceux qui font dire partout : "Ces Français, tout de même !…" »[39]. Il témoignait que la France était encore capable de faire naître de grands esprits et qu'il y avait matière à rivaliser, grâce à lui, avec les plus grands philosophes allemands et avec l'Anglais Herbert Spencer, auquel il avait en quelque sorte ravi le titre de monarque universel du « monde de la pensée[40] » et qui lui-même avait succédé à Hegel. Au lendemain de la mort de Tarde, on pouvait lire, dans plusieurs journaux : « Ses études de droit pénal et de sociologie criminelle l'avaient amené à aborder la philosophie sociale où il se révéla comme un adversaire de Herbert Spencer. Il a combattu sa conception organique de la société et s'est attaché à rendre au facteur intellectuel toute son importance, toute son action sur le lien qui groupe les individus entre eux[41]. » Qu'il eût commencé sa carrière de « philosophe social » en sapant littéralement les bases de l'école italienne de criminologie avait constitué, semblablement, un motif de fierté nationale.

Pourtant, le règne de Tarde fut bref et le sociologue mourut sans héritiers. Ce fut un règne de transition, de même qu'il y a des gouvernements ou des régimes de transition. Il semblerait, en fait, que la signification des processus qui le portèrent au pinacle des sciences humaines et sociales françaises échappa tout bonnement à l'auteur des *Lois de l'imitation*.

Comment l'expliquer ?

En premier lieu, le réquisit d'une langue sociologique qui ne fût pas réductible au déterminisme de la nature était indissolublement lié à l'enjeu fondamental (quoique « souterrain ») d'une *détermination de la spécificité épistémologique et conceptuelle des sciences des déterminismes psychophysiologiques et psychosociaux, et par rapport aux sciences physiques et par rapport à la philosophie*. Or Tarde – comme Durkheim, d'une autre façon – ne cessa jamais de se référer au modèle des sciences physiques (et il était moins prudent, moins pédagogue que l'auteur du *Suicide*, puisqu'il présenta d'emblée un schéma

achevé d'articulation des différentes sciences sur la base de présupposés épistémologiques qui convenaient surtout aux sciences de la nature inanimée ; *voir le post-scriptum qui suit ce chapitre*).

En second lieu, les capitaux et la trajectoire de l'auteur des *Lois de l'imitation* l'empêchèrent de s'adapter à un enjeu d'ordre institutionnel qui, synchroniquement, s'entremêla avec cet enjeu cognitif principiel, soit le passage, à travers l'invention d'une langue objectiviste et historiciste des phénomènes psychiques et sociaux, d'une pratique « amatrice » à une pratique « professionnelle » des sciences humaines et sociales.

Une figure de transition

Pour comprendre ce que Tarde dégagea de momentanément fascinant, il faudrait pénétrer plus finement les structures de la société française dans son ensemble, des espaces sociaux de production culturelle et des catégories de pensée de l'époque. L'élément déterminant fut probablement l'aptitude de Tarde (ce qui justifie de le qualifier de « figure de transition ») à satisfaire différents horizons d'attente dans un même espace du pensable et à s'inscrire de manière inventive dans un régime conceptuel de plus en plus unifié.

Peu d'auteurs pouvaient se targuer d'une audience aussi riche et diversifiée que la sienne. « Lorsque le grand public veut prendre un aperçu de ce que peut être aujourd'hui la sociologie, il se reporte le plus souvent à l'œuvre de Tarde[42] », nota Célestin Bouglé, l'une des chevilles ouvrières de *L'Année sociologique*, dans l'article-hommage qu'il lui consacra en 1905. Tarde, en effet, convainquit d'entrée de jeu des figures centrales comme Taine et Ribot. Il apportait des réponses au public cultivé qui, à l'instar d'une femme du monde suivant avec assiduité ses cours au Collège de France et d'une bonne volonté à toute épreuve, nommée Martha Schmidt, portait un « intérêt passionné à toutes les questions sociales[43] ». Il alimentait « cette partie du public pour laquelle il existe d'autres livres que les romans[44] ». « Professeurs de philosophie des lycées, […] médecins, […] étudiants, beaucoup de gens du monde, qui s'intéressent passionnément à toutes les questions psychologiques », se pressaient aux conférences qu'il donnait sur les « sujets à l'ordre du jour » (« psychologie des Foules, […] psychologie sociale »[45]). Il « parlait » aux nouvelles élites intellectuelles dévouées à l'étude des faits sociaux ou persuadées de leur bien-

fondé (à l'exception notable de Durkheim et de ses plus proches élèves) de la même façon qu'il incarnait un modèle d'accomplissement idéal pour les anciennes élites reliées à l'Académie des sciences morales et politiques. Il suscitait l'admiration de partisans et de maîtres d'œuvre de la Nouvelle Sorbonne, tel Louis Liard, directeur de l'enseignement supérieur de 1884 à 1902, qui le tenait « pour une des têtes les plus originales et les plus fécondes de ce temps-ci[46] » et milita auprès de ses ministres de tutelle pour qu'il fût nommé professeur au Collège de France ; mais il enchantait tout autant les contempteurs de l'« esprit de l'Université », comme Henri Mazel, fondateur de la revue littéraire d'avant-garde *L'Ermitage* et titulaire de la chronique « Science sociale » du *Mercure de France*, qui écrivit à Maurice Barrès : « Ah ! que ce que vous dites de l'esprit de l'Université est juste ! Je lis en ce moment ceux de ces messieurs qui s'occupent de sociologie (pour mes chroniques du *Mercure*). Izoulet, Durkheim, Belot, Espinas, Andler, ah ! quel air de famille[47] ! » (il est significatif que Tarde ne figure pas dans cette liste). Charles Maurras, jeune critique royaliste, lisant *Les Transformations du pouvoir*, loua l'« intériorité » de Tarde, « cette finesse, cette nouveauté de vues d'ensemble, et surtout de détail, qui [lui étaie]nt propres »[48]. Après son élection à l'Académie des sciences morales et politiques, Lévy-Bruhl, futur compagnon de route des durkheimiens, passé de la philosophie à l'ethnologie[49], lui adressa ses « plus vives félicitations » (« nous boirons à votre nouvelle dignité »[50]), tout comme Xavier Léon, fondateur et secrétaire de rédaction de la *Revue de métaphysique et de morale*, se réjouit au nom de « tous les amis de la philosophie[51] » (probablement entendait-il en l'occurrence la philosophie au sens étroit – « disciplinaire » et métaphysique – qu'il avait contribué à établir).

Au reste, l'élection académique de Tarde, donnant « une juste satisfaction au monde savant et à l'opinion publique[52] », avait largement été perçue comme le couronnement ultime de sa carrière, bien plus que son accession à la chaire de philosophie moderne du Collège de France. Cette dernière avait surtout été accueillie comme le « prélude de [son] élection à l'Académie des sciences morales et politiques[53] ». « Je vous vois d'ici peu de temps membre de l'Institut[54] », lui avait écrit un autre de ses amis. Sa victoire contre Bergson, acquise contre un « Juif », avait marqué certains de ses proches. À titre personnel, Tarde n'avait aucune hostilité envers le philosophe normalien qui, élégant et ménageant habilement l'avenir (qui allait très bientôt lui sourire), l'avait félicité en des termes flatteurs :

> Je veux être des premiers à vous féliciter. J'avoue que j'étais très attiré par cette chaire, où j'aurais pu – pour la première fois de ma vie – cultiver sans aucune autre préoccupation la science que j'aime. Mais mon regret bien légitime est grandement atténué, sachez-le bien, par la pensée que c'est un homme de haute valeur qui est appelé à occuper la chaire[55].

Mais pour ses amis, aux yeux desquels ses succès étaient autant de revanches contre le régime républicain, et en bons spectateurs de champs (le champ intellectuel en la circonstance) vivant par procuration des luttes dont les enjeux réels ne les mobilisaient pas et qu'ils interprétaient à l'aune de leur vision politique générale du monde, il en allait tout autrement. Pour eux, un « chrétien du Périgord » avait « enfoncé » un « Juif » : « Enfoncé le Juif ! Bravo le chrétien du Périgord[56] ! » Un des plus chers amis de Tarde, résidant à Agen, prit la liberté de lui exprimer à cette occasion toute sa haine des Juifs, sans exception :

> Mon cher Gabriel,
> Jeanne et moi nous sommes *très heureux* du beau succès que tu viens d'obtenir au Collège de France, et je m'empresse de t'adresser nos bien affectueuses félicitations. 18 voix sur 28 ; et des voix de savants, c'est splendide !!! D'autant plus splendide que ton principal concurrent était un Juif ! J'abhorre les Juifs, tous, tous – un peu moins les Juives peut-être –, et la victoire si brillante que tu viens de remporter contre Bergson a d'autant plus de prix à mes yeux que ce savant est un Juif et un Juif de grand mérite[57].

Un autre, cependant, se montra plus prudent, sans doute gêné de confesser ses sentiments (de là, peut-être, qu'il en appelât au souvenir des « vieux amis », des « vrais amis » qui tous, naturellement, pensaient comme lui) ou parce qu'il sentait bien que l'antisémitisme indifférait Tarde, non sans le suspecter de se compromettre avec le régime républicain :

> Mon cher ami,
> Je me réjouis d'abord parce que vous êtes heureux ; – Puis parce que vous allez redevenir un peu Sarladais ; – Puis encore parce que cela vous met en évidence ; – Puis enfin parce que j'aime mieux voir Gabriel *préféré aux Juifs* que Gabriel *préférant les Juifs*. Et tous vos vrais amis, vos vieux amis, penseront comme moi[58].

Il reste que pour le public instruit sensible à la « question sociale » et pour tous ceux qui se référaient à un idéal de connaissance scientifique des faits humains, jusqu'à quelques amis sarladais parmi les moins réactionnaires qui avaient prédit que *Les Lois de l'imitation* lui « ouvrira[ient] les portes de l'Institut[59] », l'élection de Tarde à l'Académie des sciences morales et politiques revêtit une véritable portée symbolique sur un plan intellectuel. « Ce triomphe

[était] assurément le plus superbe couronnement de [s]on œuvre de philosophe[60] » : « Te voilà […] arrivé tout à fait au premier rang du monde savant, au sommet de la hiérarchie intellectuelle[61]. »

L'écrivain Paul Adam, se présentant comme un « obscur admirateur » et qui affirmait avoir « mille fois disserté » de son œuvre avec le sociologue russe Eugène de Roberty, s'excusa de l'« égoïsme intellectuel » qui l'incitait à se féliciter de « voir consacrer officiellement par la plus haute dignité [l'Institut] [d]es idées » qu'il partageait : « C'était […] une dette de reconnaissance spirituelle que nous avions grande envie de voir acquittée par le destin et par le suffrage des plus savants. Ils se sont conciliés pour nous satisfaire[62]. » L'usage du « nous » est significatif. Car un « nous » se reconnaissait et se projetait dans l'œuvre tardienne ! Accusant réception en 1888 d'un article de Tarde publié dans *La Revue philosophique* (probablement la note critique intitulée « La crise de la morale et la crise du droit pénal »), Émile Beaussire (1824-1889), philosophe, ancien député libéral dévoué à sa région natale (la Vendée), fondateur avec Émile Boutmy de l'École libre des sciences politiques et membre depuis 1880 de l'Académie des sciences morales et politiques, avait donné à ce « nous » une certaine teneur :

> Je retrouve les qualités distinguées de vos précédents écrits : l'indépendance et la largeur d'esprit dans le bon sens, une grande pénétration et, dans la discussion, une ironie fine et pleine de grâce. Je regretterais toutefois de vous voir vous attarder à ces œuvres de pure critique, si elles devaient vous détourner de l'œuvre doctrinale que nous attendons de vous. Quand je dis nous, je ne parle pas seulement de l'Académie des sciences morales […], mais de tout le public instruit et pensant[63].

C'est donc tout à la fois une œuvre « doctrinale » (dès lors qu'il y avait lieu de penser, sur un mode congruent à la réalité, l'articulation des dimensions biologiques, psychologiques et sociales de l'existence humaine, et dès lors aussi qu'il importait de comprendre comment *la société*, « dans son passé et dans son présent », fait *les individus*[64]) et écrite avec grâce qu'attendaient le public cultivé et l'élite, ou les porte-parole, de ce public cultivé. Si Tarde avait éveillé les plus jeunes à une « nouvelle vie intellectuelle, hors de l'affreux traditionalisme et dogmatisme des facultés de droit », comme lui en avait su gré un docteur en droit (qui se félicitait de l'« unanimité des esprits devant [son] œuvre[65] »), pour les savants « amateurs », il offrait l'exemple d'une trajectoire idéale. Le fait de découvrir des lois et de mettre au jour des causes générales demeurait, pour ces psychologues et sociologues du dimanche aux yeux desquels le prestige de l'Institut de France était sans égal, synonyme de réussite scientifique suprême : « Tarde […] a eu le bonheur de découvrir une des trois lois qui déterminent et

guident l'évolution de l'homme et des sociétés, et d'inscrire ainsi son nom au-dessous de ceux de Lamarck et de Darwin sur le bronze impérissable qui les transmettra aux siècles futurs[66]. »

Mais le triomphe apparent, à travers Tarde, d'une conception traditionnelle de la production des connaissances était, en fait, un chant du cygne. Car, au tournant des XIXe et XXe siècles, comme l'a fort bien analysé Johan Heilbron, l'Académie des sciences morales et politiques était en passe de perdre sa position hégémonique dans les sciences sociales françaises, au bénéfice de disciplines universitaires plus ou moins récentes (la psychologie, la sociologie, l'économie politique et l'histoire), d'un côté, et « de nouvelles formes d'expertise politique et administrative, de l'autre[67] ». Du reste, Tarde avait été élu à l'Institut en tant que professeur au Collège de France, après avoir décidé de se consacrer entièrement à son enseignement et à ses recherches. Il avait subi plus que voulu une double carrière de magistrat (puis de fonctionnaire au ministère de la Justice) et de savant. Gustave Le Bon ne considéra pas par hasard que l'élection académique de l'auteur des *Lois de l'imitation* élèverait le niveau d'une assemblée de notables qui avaient fait leur temps : « Au moins cette académie ne se composera plus d'obscurs inconnus dont on ignorait profondément les œuvres et les noms[68]. »

Le successeur de Taine ?

Ce n'est pas non plus un hasard si, pour de nombreux observateurs, le « point de vue social, sociologique, ou, plus exactement, socio-psychologique » sur les institutions, les usages, les phénomènes propres aux êtres humains (l'économie, le droit, la religion, le langage, etc.), invalidait le point de vue des « sciences morales et politiques » : « Le terme de sciences "morales et politiques" marque décidément sa date [et] rappelle un point de vue suranné, la croyance au libre arbitre, la présomption que les faits humains sont capricieux, arbitraires, tandis que tout serait fatal dans la nature[69]. »

Dans cette configuration discursive confusément « psychosociologique », Tarde prolongeait, à sa manière, la figure sociale du « grand savant » inaugurée dans le domaine des sciences humaines et sociales par Hippolyte Taine[70]. La

comparaison entre les deux penseurs s'imposa ainsi à l'esprit d'un adversaire acharné de la « métaphysique », le sociologue polonais Ludwig Gumplowicz (1838-1909) :

> Vraiment Monsieur, vos œuvres, que je *commence* à étudier se distingue[nt] avantageusement de ce[lles] des autres philosophes sociaux contemporains français – par l'absence de l'influence *funeste* de la *spéculation* allemande ! Quand je lis par exemple M. Fouillée il me semble que je lis un de ces innombrables philosophes allemands. Au contraire vos écrits m'ont frappé aussitôt par une originalité qu'on ne trouve pas dans la philosophie contemporaine française (excepté Taine). À présent, j'en sais la cause ! Vous vous avez gardé l'immunité [*sic*] contre la contagion spéculative et métaphysique allemande[71].

Taine, livrant un combat sans merci contre la philosophie spiritualiste de Cousin, avait plaidé pour que les spécialistes des « sciences morales » procèdent comme les spécialistes des sciences de la nature. Il semblait prendre un malin plaisir à ne pas dissocier les faits psychologiques les plus éminents des phénomènes physiques les plus triviaux. Il était, avec Renan, le grand homme de l'avant-garde intellectuelle et scientifique des années 1860 qui devait être élevée aux nues sous le régime républicain. Ses alliés se trouvaient parmi les érudits (historiens, linguistes, philologues), les naturalistes, les médecins, les écrivains (comme Flaubert et les frères Goncourt)[72]. Ses adversaires – et cibles privilégiées – étaient professeurs à la Sorbonne (comme le philosophe Paul Janet) ou membres de l'Académie des sciences morales et politiques. L'instauration du régime républicain entraîna une série de réformes universitaires, et il est notable que d'aucuns mirent au crédit de Taine le commencement d'institutionnalisation de véritables sciences psychologiques et sociologiques qu'elles favorisèrent : « C'est Taine qui a frayé la route à la psychologie expérimentale (Ribot et son école) dans notre pays ; c'est grâce aux *Origines [de la France contemporaine]*, ces admirables morceaux de psychologie collective, que les études sociologiques sont si florissantes aujourd'hui[73]. »

L'idéal d'une avant-garde intellectuelle et scientifique restait prégnant en la personne de Tarde, bien que les écrivains eussent également des titres à faire valoir : « Taine est mort. Mieux que tout autre, par la pénétration de votre esprit et l'originalité de votre esthétique, vous êtes à même d'analyser et de faire revivre au moment où il disparaît le grand penseur que fut Taine. Cultiver son *moi* c'est être plus apte à pénétrer le *moi* des autres[74] », écrivit ainsi à Maurice Barrès un publiciste porté à la flagornerie, Félix Albinet, directeur de *La Chronique de Paris*. De même (selon le jugement exprimé en 1907 par

Georges Sorel dans *Le Mouvement socialiste*), Brunetière, « en 1894, après la mort de Renan et de Taine, […] était le guide incontesté de la pensée contemporaine[75] ». Cela dit, si on fait surtout abstraction du prestige d'un Brunetière auprès d'un public catholique ravi que son « influence » s'exerçât « sur tout le champ intellectuel »[76] et saisi « par l'éloquence puissante, la verve railleuse, l'énergie du style mais surtout par la dialectique incomparable avec laquelle [il] développ[ait] les idées les plus profondes », et qui l'avait érigé en « vainqueur [de] l'esprit de Renan »[77], c'est sans conteste Tarde qui, fugitivement, passa pour le « plus grand penseur », à la fois le plus systématique et le plus libre qui existât en France « depuis la mort de Taine et de Renan »[78] : « Quelle singulière intelligence que la vôtre ! Renan mort – je n'en sache pas qui m'attire davantage… Votre cas est si étrange[79] ! » Il était le candidat naturel de ceux qui envisageaient cette succession sur le mode d'une continuité scientiste (tandis que les partisans d'un changement d'ère portaient leurs suffrages sur Brunetière).

Tarde, qui au reste n'avait personnellement aucune attirance spéciale pour Renan et Taine, comme eux parlait plus au nom de la Science que d'une science en particulier. Sa vision des êtres humains était perçue comme plus exacte et pertinente que celle (individuelle et abstraite) promue par les économistes de l'école classique ou que celle qu'avait façonnée Taine (soit « l'homme » marqué par son temps, formé par la race et par le milieu) ; cette image était celle de « l'homme social tel que le font ses rapports psychologiques constants avec la masse de ses semblables[80] ». En même temps, à l'instar de Taine, réputé « capable de penser comme Kant et Hegel, [et] d'observer comme Balzac et Stendhal[81] », il incarnait une synthèse possible des propriétés du « penseur » et de l'« écrivain ».

Ambivalences et échec de la « tentative psycho-sociologique »

Ainsi, la trajectoire et les prises de position de Tarde retinrent, de son vivant, aussi bien l'attention de membres des générations établies de producteurs intellectuels que celle de membres des générations nouvelles, sans satisfaire totalement ni les uns ni les autres. Le « vieux », c'est bien connu, ne disparaît jamais d'un coup ni intégralement lorsque advient le « neuf » ; et l'advenue du

« neuf » au détriment du « vieux » est toujours plus ou moins longue et laborieuse. Il y a peut-être là, outre une caractéristique des situations de crise (selon le mot de Gramsci), une sorte de règle générale des processus sociaux et de la succession des générations qui les arrime au grand monde du vivant. Aussi a-t-on parfois l'impression de n'avoir affaire qu'à des êtres vivants se prennent très au sérieux que d'autres êtres vivants plus jeunes, se prenant tout autant au sérieux, mais autrement, n'aspirent qu'à enterrer avant de mourir à leur tour, et ainsi de suite, tant une sorte de « pulsion de mise à mort d'autrui » semble être l'envers de ce que Bourdieu appelait l'« *illusio*[82] » (c'est-à-dire l'investissement dans le « jeu » d'une sphère d'activités donnée qui, en tant que tel, sublime la conscience humaine de la finitude). C'est ainsi que Tarde, auquel la célébrité avait tendu les bras à la faveur de la publication d'un livre sous-titré *Étude de sociologie*, réagissant à la « pulsion de mise à mort d'autrui » de Durkheim et de ses plus proches disciples (en particulier Mauss et Fauconnet), s'allia objectivement avec des adversaires des sciences humaines et sociales comme Renouvier, et crut pouvoir mettre à mort la « sociologie » (le mot et la chose) et, par ricochet, ceux qui lui accordaient de l'importance, trop à son goût, les « sociologues » :

> Pas plus que vous je ne tiens au mot *sociologie*. Si, par là, on doit entendre l'étude de groupements humains à base physiologique avant tout, où les phénomènes supérieurs ne seraient considérés que comme la manifestation pseudo-mentale d'*instincts* spéciaux, formulés en lois d'évolution enchaînante [*sic*], je ne regretterai pas d'avoir contribué pour ma faible part – après vous – à faire disparaître cette science imaginaire. Mais je crois que les actions inter-mentales (en y ajoutant, bien entendu, les actions corporelles qui en sont la conséquence) suffisent à fonder une vraie *science sociale*[83].

Tarde, on le voit, persistait pourtant à vouloir « fonder une vraie science sociale » tout en s'accordant avec Renouvier, qui lui avait dit son admiration pour *Psychologie économique*, sur la nécessité de se « délivre[r] de la sociologie » (lors même que celui-ci, « comme philosophe et d'après la nature de ses convictions foncières », estimait qu'il n'y avait pas « autre chose que les nécessités physiologiques pour donner naissance à ce qu'on appelle un organisme social »[84]). Tout laisse à penser qu'il eût désiré entretenir de bonnes relations avec les « durkheimiens ». Il avait par exemple envoyé deux lettres pleines d'éloges à Durkheim et à Mauss, après réception d'un tiré à part de l'article de ce dernier intitulé « La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent [*Ethnologisches Studien zur ersten Entwicklung der Strafe* de M. R. Steinmetz][85] ». En définitive, il faut moins chercher dans les tréfonds

ambivalents de son idéal du moi – il se voyait comme un savant et pensait avoir quelque légitimité pour fonder ou refonder la « sociologie » – que dans une dynamique complexe et incontrôlable de recomposition des rapports de forces entre les différentes catégories de producteurs de connaissances sur les faits psychiques et/ou les faits sociaux, le principe de son rapprochement de circonstance avec un philosophe comme Renouvier au détriment des alliances scientifiques universitaires qu'il n'avait pas eu les moyens de nouer.

Il est significatif que Tarde eût aimé intégrer les rangs du Collège de France dans une chaire de « sociologie » plutôt que de « philosophie moderne ». Liard, en cas de vacance de l'une des deux chaires occupées par les philosophes spiritualistes Jean-Félix Nourrisson (1825-1899) et Charles Lévêque (1818-1900), s'était montré favorable à une transformation « en "Sociologie" pour [lui][86] » ; puis, après la mort de Nourrisson, avait exprimé à Ribot son accord au sujet du « titre de "psychologie sociologique"[87] ». Tarde fut finalement élu à la chaire maintenue de « philosophie moderne » : « Peut-être ignorez-vous que le Collège de France m'a présenté en première ligne pour la chaire de "philosophie moderne". Il est convenu que, sous ce nom élastique, j'aurai à faire un cours de sociologie[88]. » Interrogé par un journaliste du *Matin*, il s'exprima dans des termes identiques : « C'est donc de la philosophie moderne que je vais faire, entendue au sens le plus large du mot, je veux dire de la sociologie. » Avant de préciser que son cours traiterait de « la sociologie positive, ou de la psychologie sociale », tandis que son « éloquent collègue, M. Izoulet », se contentait, lui, de faire le commentaire du *Contrat social* et d'expliquer la « genèse des idées de Rousseau » : « J'ai l'intention de m'en tenir aux faits les plus généraux de la vie sociale, et de les expliquer à tous les points de vue[89]. »

Une sorte de répartition des rôles se laissait ainsi facilement deviner : au philosophe le commentaire des grands textes ; au savant, sous le label de « sociologie positive » ou de « psychologie sociale », les « faits » et l'explication rendant justice à la diversité des « points de vue ». On ne saurait sous-estimer l'ampleur des transformations des structures sociales et des représentations sociales dont témoigna, au cours des années 1870-1890, la « promotion de la croyance dans la science [qui] engendr[a] la croyance dans le savant[90] », à laquelle la grande presse participa grandement et qui valait arrachement à une infrastructure religieuse du pensable avec laquelle les systèmes philosophiques du spiritualisme cousinien ou même du néocriticisme avaient eu partie liée. Ainsi, le remplacement au Collège de France de Nourrisson, « féru de catholicisme cousinien », par Tarde, représentant de la figure sociale du

« savant » promue par les scientifiques eux-mêmes, par les institutions républicaines, par une partie de l'avant-garde littéraire et par la grande presse, avait revêtu une portée presque révolutionnaire : « Ce fut surprise pour les auditeurs de voir substituer à la vieille orthodoxie cléricale la méthode expérimentale et scientifique. La psychologie "intermentale" parut une révolution[91]… »

Cette « tentative psycho-sociologique[92] », aussi critiquable fût-elle, éloignait indubitablement l'intéressé de la philosophie au sens traditionnel et de la métaphysique : « M. Tarde n'a guère de thèse d'ensemble, si ce n'est que la philosophie générale et la métaphysique lui sont en horreur[93]. » Succédant à l'Académie des sciences morales et politiques à « M. Charles Lévêque, l'un des derniers aides de camp, dans l'ordre dogmatique, de Victor Cousin » (la perception du déclassement d'un régime de production intellectuel de nature religieuse et de l'avènement corrélatif d'un nouveau régime reposant sur des critères de légitimation structurellement congruents à la réalité était – on le vérifie une nouvelle fois – largement répandue), tout se déroulait comme si Tarde avait troqué le costume du philosophe inspiré ou acquis à un système dogmatique intangible contre celui du « savant » ne s'autorisant que d'une « information scientifique » parfaitement mise à jour pour spéculer :

> Ce qui caractérise M. Gabriel Tarde, c'est […] sa remarquable information scientifique. Le temps n'est plus où pour être philosophe, il suffisait d'être éloquent et de vibrer sous l'émotion des grands problèmes. Il faut aujourd'hui savoir beaucoup, la spéculation consistant sinon exclusivement dans la synthèse des résultats acquis, du moins en un accord des exigences de la pratique avec l'état actuel des connaissances. M. Tarde est, sans contredit, un savant presque universel ; il n'ignore – au moins dans les grandes lignes – aucune de ces sciences humaines dont la liste s'allonge sans cesse[94].

Son image ne se réduisait pas, cependant, à la figure sociale du savant ainsi louée par des journalistes ou des hommes de lettres. Dans le champ des institutions d'enseignement supérieur et de recherche, où se jouaient des coups indissociables de choix existentiels de carrière, au sein duquel les places à prendre ne pouvaient l'être qu'au détriment des positions établies, et sachant que les sciences positives, en particulier cette « psychologie nouvelle » qui, « malgré les clartés multiples qu'elle jet[ait] déjà sur la formation de l'esprit, n'a[vait] pas dépassé l'âge de la petite enfance » ainsi que cette « science sociale […] à peine née[95] » dont Tarde attendait énormément, menaçaient directement la philosophie, dans ce champ, on peut dire que le syntagme *psychologie sociale* désignait moins une nouvelle langue illustrant dans le domaine des « humanités » la

victoire de la Science et des savants contre les anciennes habitudes de pensée qu'il exprimait la possibilité de réconcilier lesdites habitudes avec les contraintes suscitées par les sciences humaines et sociales. En sorte que tout se passa comme si le profil spéculatif « philosophique » de Tarde y primait sur le statut de « savant » qu'il revendiquait et qui lui était généreusement accordé par des publicistes étrangers aux luttes de classement propres au monde académique. Avec lui, au moins, on respirait : « La sociologie de M. Tarde n'est que la forme particulière d'un système philosophique. […] Dans les beaux "palais d'idées" qu'il se plaît à élever on respire largement[96]. »

Pourtant, Tarde ne se considérait pas à proprement parler comme un philosophe (Espinas le nota non sans ambivalence : « c'est même une chose singulière que le sociologue chez Tarde ait fait profession, aux yeux du public et même de ses amis, d'ignorer la philosophie » et de rester « sur le terrain de l'expérience »[97]) ; il était offusqué par la tendance des spiritualistes cousiniens, ou de Kant, à ignorer la nature sociale des sentiments ou des goûts[98] ; il était conscient que les philosophes, par idéalisme, résistaient « à l'attrait puissant que l'évolutionnisme, sinon la sociologie, exerçait sur [eux], malgré [eux][99] » ; il était si marqué par la dimension postphilosophique, c'est-à-dire post-métaphysique et postontologique, des sciences humaines et sociales qu'il ne se lassait pas d'attaquer le supposé penchant ontologisant de Durkheim (lequel, associant le vocable *philosophie* à la pensée abstraite et aux généralisations hasardeuses, ne s'accommodait de la concurrence de Tarde qu'à condition que celui-ci fût vu comme un « philosophe[100] »).

En somme, la beauté des « palais d'idées » élaborés par Tarde, son ingéniosité spéculative sans limites et ses apparentes envolées métaphysiques constituaient autant d'aspects d'une œuvre encensée en tant qu'elle symbolisait, dans un espace de positions et de prises de position submergé par la nouvelle contrainte des faits, le moyen de ne pas sacrifier à la Science le désir de liberté spéculative totalisante associée au terme *philosophie*. De là, le succès – éphémère – du vocable *psychologie sociale*. N'y avait-il pas quelque chose d'inoffensif, et donc de rassurant, dans cette synthèse tardienne d'« une science des sociétés qui repose sur l'étude de l'âme humaine et [d']une science de l'âme humaine qui tient l'individu pour prédestiné à la vie sociale », dans cette « sociologie nettement psychologique » et cette « psychologie toute prête à s'épanouir en sociologie »[101] ? Pour les philosophes de formation ou de profession engagés ou désireux de s'engager dans une carrière universitaire en sociologie, c'était un compromis acceptable – certes purement verbal – qui préservait les droits de

l'esprit et ne portait pas atteinte à leur idéal du moi d'hommes d'esprit. Pour les membres de l'Académie des sciences morales et politiques, il était tout simplement valorisant de songer que, leur institution accueillant l'auteur des « plus remarquables travaux de psychologie sociale », ils avaient la chance de pouvoir fréquenter des « esprits qui se sont librement développés en dehors des enseignements traditionnels »[102]. Seuls les durkheimiens de stricte obédience, circonspects, s'escrimèrent à montrer combien une expression comme « psychologie sociale », « équivalent malencontreux du mot sociologie », risquait d'être « une source constante de confusion »[103].

Tout laisse à penser que la psychologie sociale, autour de 1900, fut une sorte d'abcès de fixation du point de vue du réquisit d'une cohérence des réseaux de concepts. En vertu de ce réquisit, qui signait l'entrée en vigueur d'un nouveau régime, Tarde, après avoir présenté la « sociologie [comme une] simple psychologie sociale, si elle veut avoir son domaine propre et sa raison d'exister[104] », s'obligea peu à peu à ne parler qu'en termes de « psychologie intermentale[105] », de « psychologie interspirituelle » ou d'« interpsychologie[106] », dès lors que la collectivité, ou la société, ne pouvait être le siège d'une psychologie ou d'une conscience (celles-ci caractérisant en propre le fonctionnement du cerveau individuel), et qu'il y avait lieu d'étudier dans cette nouvelle perspective les rapports mutuels des esprits, leurs influences « unilatérales d'abord, réciproques après » (Tarde faisait peut-être allusion, ici, à quelque différence entre les relations de l'enfance et celles de la vie adulte, sans approfondir la question puisque, la notion de *magnétisation* précisant celle d'*imitation*, il s'en tenait à une ligne de continuité fondamentale), tandis que la psychologie ordinaire s'attachait « aux rapports de l'esprit avec l'universalité des autres »[107].

Parallèlement, il sembla limiter la signification du terme *social* au lien intermental positivement voulu et entretenu (le concept englobant ainsi les idées et les valeurs de la sympathie, de la confiance, de l'obéissance, etc., conformément d'ailleurs aux premières occurrences du vocable *société*). À quoi Durkheim, selon une autre conception de la cohérence des réseaux de concepts, objecta qu'il n'y avait aucune raison de « refuser le caractère de faits sociaux aux manifestations de sentiments tels que la peur ou la haine » (celles-ci, comme la sympathie, rapprochant autant qu'elles séparent) et ne voyait pas de problème dans le fait de prêter à la foule une mentalité (« pour étudier l'action d'un individu sur une foule ou d'une foule sur un individu, il faut d'abord savoir ce que c'est qu'une foule, comment se forme sa mentalité »[108]). Selon lui, « le mot

d'imitation [était] vide et n'expliqu[ait] rien » ; et l'adjectif *social* conduisait à la seule réponse pertinente : « Il faut savoir pourquoi on imite, et les causes qui font que les hommes s'imitent, s'obéissent, sont déjà sociales[109]. »

Dès lors, enfin, qu'il s'agissait principalement d'associer une manière inédite de comprendre les propriétés de la dimension collective de l'existence humaine aux lumières nouvelles projetées sur le fonctionnement mental des êtres humains par les recherches et expériences des psychologues et des aliénistes, on avait besoin de concepts scientifiques intégrateurs, englobant les différents aspects du développement humain. Le concept d'*imitation* remplit cette fonction chez Tarde ; tandis que Durkheim, lui, s'abstint avec soin de faire jouer un rôle identique au concept de *contrainte*. Les deux hommes, qui ne débattirent publiquement qu'à une seule reprise, en décembre 1903, dans une ambiance électrique, s'accordaient néanmoins à peu près sur la nature postphilosophique de la sociologie : « Si donc la sociologie veut vivre, elle devra renoncer au caractère philosophique qu'elle doit à son origine et se rapprocher des réalités concrètes au moyen de recherches spéciales », déclara Durkheim ; « la sociologie doit être la science et non pas la philosophie des faits sociaux qui aujourd'hui serait insuffisante », surenchérit Tarde[110]. De même, ils convenaient d'une même voix que la société était l'objet de la sociologie et que le « social » devait être distingué du « biologique ».

Leur divergence portait, pour l'essentiel, sur la place de la psychologie dans l'opération abstractive de conceptualisation des faits sociaux par rapport aux faits biologiques. Pour Durkheim, le « social » était indépendant du « biologique » en tant précisément qu'il n'était pas « psychologique » (il constituait une réalité extérieure aux psychologies individuelles, qu'elles fussent entendues au sens ordinaire ou appréhendées scientifiquement, comme l'a bien montré Massimo Borlandi[111]) ; pour Tarde, tout au contraire, le « social » n'était autonome vis-à-vis du « biologique » que parce que et pour autant qu'il était « psychologique ». Pour le premier, couper préalablement les ponts avec la psychologie était le meilleur moyen d'émanciper la sociologie de la tutelle de la biologie (comme il l'écrivit à celui qui n'était pas encore son adversaire irréductible : « Comme vous, j'éprouve le besoin d'assigner à la Sociologie un objet qui lui soit propre, qui soit vraiment sociologique ; elle a été assez longtemps l'hôte de la biologie et de la psychologie ; je voudrais la mettre dans ses meubles, ou, tout au moins, contribuer à l'y mettre[112] ») ; pour le second, à l'inverse, c'est au travers de leurs manifestations psychologiques que les lois sociales témoignaient le mieux de leur caractère *sui generis* par rapport aux

phénomènes physiologiques ou vitaux. On pourrait dire que les idées contenues dans les mots *social* et *biologique* ne faisaient débat entre eux qu'à partir du moment où la notion de *psychologie* entrait en ligne de compte.

Notes du chapitre 1

1. Lettre d'A. L…-A… [nom illisible] à G. Tarde, 12 janvier 1900 (CHSP, GTA 96).
2. Lettre de G. Archambeaud à G. Tarde, 12 janvier 1900 (CHSP, GTA 96).
3. Lettre de G. Tarde à G. Archambeaud, n. d. (brouillon, janvier 1900 ; CHSP, GTA 96).
4. Lettre de G. Archambeaud à G. Tarde, 15 janvier 1900 (CHSP, GTA 96). C'est nous qui soulignons.
5. *Idem*.
6. IGNOTUS, « Histoire de Sarlat (CVIII). M. Gabriel Tarde », *L'Union sarladaise. Journal républicain indépendant de l'arrondissement de Sarlat*, 31 août 1902.
7. G. TARDE, « La croyance et le désir : la possibilité de leur mesure », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. X, 1880, p. 150-180 et p. 264-283 ; *idem*, « Les traits communs de la nature et de l'histoire », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XIV, 1882, p. 270-291 ; *idem*, « Qu'est-ce qu'une société ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XVIII, 1884, p. 489-510. Les deux derniers textes ont été repris dans *Les Lois de l'imitation*.
8. Voir M. BORLANDI, « Tarde et les criminologues italiens de son temps (à partir de sa correspondance inédite ou retrouvée) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. II, n° 3, 2000, p. 7-56.
9. L. TOLSTOÏ, *Résurrection* (trad. du russe par Edouard Beaux), Gallimard, Paris, 2011, p. 127.
10. IGNOTUS, « Le caractère sarladais », *L'Union sarladaise. Journal républicain indépendant de l'arrondissement de Sarlat*, 29 janvier 1899.
11. H. BONNET, *Alphonse Darlu (1849-1921). Le maître de philosophie de Marcel Proust, suivi d'une étude critique du* Contre Sainte-Beuve, A. G. Nizet, Paris, 1961, p. 12.
12. L. LÉVY-BRUHL, « Questions sociologiques », *Revue bleue*, vol. III, n° 25, 22 juin 1895, p. 776.
13. A. DARLU, « L'élection de M. Tarde à l'Académie des sciences morales », *La Semaine politique et littéraire*, n° 51, 29 décembre 1900, p. 1469-1470.
14. A. RIGAUD, « Antoine et M. Tarde », *Voltaire*, 17 décembre 1900.
15. *La Petite Gironde*, 23 mai 1901.
16. IGNOTUS, « Histoire de Sarlat (CVIII). M. Gabriel Tarde », *loc. cit.*
17. C. BOUGLÉ, « Un sociologue individualiste. Gabriel Tarde », *La Revue de Paris*, vol. III, mai-juin 1905, p. 295.
18. *Journal des débats politiques et littéraires*, 2 février 1894.
19. H. DARTIGUE, « M. Gabriel Tarde », *Le Signal*, 22 décembre 1900.
20. *Journal des débats politiques et littéraires*, 2 février 1894.
21. A. RIGAUD, « Antoine et M. Tarde », *loc. cit.*
22. Cité dans IGNOTUS, « Gabriel Tarde », *L'Union sarladaise. Journal républicain indépendant de l'arrondissement de Sarlat*, 23 décembre 1900.
23. J.-L. FABIANI, *Les Philosophes de la République*, *op. cit.*, p. 64.
24. Lettre d'A. Darlu à G. Tarde, 6 février 1895 (CHSP, GTA 87). Darlu se référait ici à un article de Gabriel TARDE qui lui « a[vait] fait tant de plaisir » qu'il voulait le lui « dire tout de suite » : « Criminalité et santé sociale », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XXXIX, 1895, p. 148-162. Dans cet article, ultérieurement publié dans le recueil *Études de psychologie sociale*, Tarde s'en était pris sans préambule à la « sociologie en soi et pour soi » de Durkheim, une « sociologie autonome […] purgée de toute psychologie, et de toute biologie pareillement », et dont l'indépendance coûtait le « prix de sa réalité » (p. 148).
25. H. DARTIGUE, « M. Gabriel Tarde », *loc. cit.*

26. T. CHAMBON, « Réflexions sur le dernier livre de M. Tarde “La philosophie pénale” », *Le Glaneur. Journal de l’arrondissement de Sarlat*, 27 juillet 1890.

27. D. MAY, « L’Œuvre sociologique de M. G. Tarde », *Revue encyclopédique. Recueil documentaire universel et illustré*, n° 326, vol. IX, 2 décembre 1899, p. 1047.

28. Voir L. SALMON, « Gabriel Tarde et la société parisienne à la fin du XIXe siècle : “rapides moments de vie sociale”, 1894-1897 », *Revue d’histoire des sciences humaines*, vol. 13, n° 2, 2005, p. 127-140.

29. Lettre d’A. Lacassagne à G. Tarde, 18 janvier 1894 (CHSP, GTA 90). Alexandre Lacassagne (1843-1924), médecin légiste, fondateur des *Archives de l’anthropologie criminelle*, était professeur à l’université de Lyon.

30. Lettre de G. Tarde à A. de Boisandré, n. d. [24 ou 25 juillet 1894], brouillon (CHSP, GTA 79).

31. Lettre de G. Tarde à F. Turati, 23 septembre 1886, publiée dans M. BORLANDI, « Tarde et les criminologues italiens de son temps », *loc. cit.*, p. 29.

32. Lettre de G. Archambeaud à G. Tarde, 12 janvier 1900 (CHSP, GTA 96).

33. Lettre de H. L… [nom illisible] à G. Tarde, 2 janvier 1901 (CHSP, GTA 96).

34. C. CHARLE, *Histoire sociale de la France au XIXe siècle*, Seuil, Paris, 1991, p. 268.

35. L. DAURIAC, « La philosophie de Gabriel Tarde », *L’Année philosophique*, vol. XVI, 1905, p. 165.

36. C. CHARLE, *Naissance des « intellectuels »*, *op. cit.*, p. 91-92.

37. *Ibid.*, p. 13.

38. Pour des raisons qui tenaient probablement autant à ses intérêts de carrière – Lavisse étant l’un des principaux soutiens sur lesquels il comptait, par l’entremise de Dick May, pour être élu au Collège de France – qu’à ses convictions intimes. Voir L. SALMON, « Gabriel Tarde et l’affaire Dreyfus » (Champ pénal/Penal field [En ligne], vol. II | 2005, mis en ligne le 19 juin 2009, consulté le 6 mai 2013, http://champpenal.revues.org/447 ; DOI : 10.4000/champpenal.447.

39. H. MAZEL, « À propos de Gabriel Tarde », *Le Mercure de France*, tome LI, juillet-septembre 1904, p. 91.

40. Voir G. TARDE, *Maine de Biran et l’évolutionnisme en psychologie*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2000 [1882], p. 52.

41. *Le Temps*, 14 mai 1904. La même idée est reprise, avec des formulations légèrement différentes, dans *L’Écho de Paris* et *Gil Blas* datés du 13 mai 1904, *L’Action* datée du 14 mai 1904 et *La Petite République* datée du 15 mai 1904.

42. C. BOUGLÉ, « Un sociologue individualiste. Gabriel Tarde », *loc. cit.*, p. 294.

43. Lettre de M. Schmidt à G. Tarde, 6 juin 1900 (CHSP, GTA 93).

44. *Nouvelle Revue internationale*, 11 janvier 1896.

45. Lettre de S. Youriévitch à G. Tarde, 9 avril 1901 (CHSP, GTA 96). Sur Serge Youriévitch (1876-1969), né à Paris, sculpteur, attaché de l’ambassade de Russie, secrétaire général et mécène de l’éphémère Institut psychologique international, voir B. M. BROWER, *Unruly Spirits. The Science of Psychic Phenomena in Modern France*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago/Springfield, 2010, p. 47 et suiv. et p. 159.

46. Lettre de L. Liard à G. Leygues (ministre de l’Instruction publique et des Beaux-Arts), 15 décembre 1898 (CHSP, GTA 90). « Il y a longtemps déjà que je le voudrais au Collège de France », avait-il ajouté.

47. Lettre d’H. Mazel à M. Barrès, 8 novembre 1897, fonds Maurice Barrès (BNF-NAF 28210).

48. Lettre de C. Maurras à G. Tarde, n. d. (probablement 1898 ou 1899) (CHSP, GTA 91).

49. Voir F. KECK, *Lucien Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, CNRS Éditions, Paris, 2008.

50. Lettre de L. Lévy-Bruhl à G. Tarde, n. d. (décembre 1900) (CHSP, GTA 90).

51. Lettre de X. Léon à G. Tarde, 16 décembre 1900 (CHSP, GTA 90).

52. Lettre de M. Yvernes à G. Tarde, 17 décembre 1900 (CHSP, GTA 95).

53. Lettre de W. Lyon-Caen à G. Tarde, février 1900 (CHSP, GTA 96).

54. Lettre d’E. Lafon de Fongaufier à G. Tarde, 3 février 1900 (CHSP, GTA 90).

55. Lettre d’H. Bergson à G. Tarde, 8 janvier 1900 (CHSP, GTA 86).

56. Carte de visite d'A. Lascoux (juge d'instruction), n. d. (janvier 1900) (CHSP, GTA 90).
57. Lettre de S… [nom ou prénom illisible] à G. Tarde, 9 janvier 1900 (CHSP, GTA 96).
58. Lettre de J… [nom ou prénom illisible] à G. Tarde, 11 janvier 1900 (CHSP, GTA 96).
59. Lettre de Chambon à G. Tarde, 17 décembre 1900 (CHSP, GTA 96).
60. Lettre de S… [nom ou prénom illisible] à G. Tarde, 21 décembre 1900 (CHSP, GTA 96).
61. Lettre de J. Sarlat à G. Tarde, 17 décembre 1900 (CHSP, GTA 93).
62. Lettre de P. Adam à G. Tarde, 19 décembre 1900 (CHSP, GTA 85). Paul Adam (1862-1920), collaborateur de *La Revue blanche*, romancier prolifique de tendance anarchisante, fut un temps, tout comme Mazel ou Barrès (avec lequel il partagea un fort engagement boulangiste), proche du symbolisme. Il publia en 1893 *Critique des mœurs* (Kolb, Paris), un essai dans lequel il prétendait se référer aux « observations de psychologie sociale recueillies depuis cent ans » (p. 5). De manière générale, sa conception du roman reposait sur l'idée que l'« interpsychologie du milieu » avait vocation à se substituer à la « psychologie de l'individu, ou du couple » (P. ADAM, *La Littérature et la Guerre*, G. Crès & Cie, Paris, 1916, p. 125).
63. Lettre d'É. Beaussire à G. Tarde, 4 octobre 1888 (CHSP, GTA 86).
64. « La société frappe […] des individus dont la responsabilité personnelle n'est jamais entière, qui sont, en grande partie, ce qu'elle-même, dans son passé et dans son présent, les a faits » (É. BEAUSSIRE, rapport verbal sur G. Tarde, *La Criminalité comparée*, *in Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CXXV, janvier 1886, p. 144).
65. Lettre de M. Leroy à G. Tarde, 16 décembre 1900 (CHSP, GTA 90). Sur le rapport des juristes de l'époque à la sociologie, tel qu'il s'exprima par exemple dans la *Revue générale du droit, de la législation et de la jurisprudence en France et à l'étranger* en un mélange de fascination pour les promesses de distanciation de la science et d'engagement en faveur du libéralisme contre le socialisme, voir F. CHERFOUH, « L'impossible projet d'une revue de la Belle Époque. L'émergence d'un juriste scientifique », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 29, janvier 2011, p. 59-82.
66. G. COMBES DE LESTRADE, « Préface », *in* F. H. GIDDINGS, *Principes de sociologie*, Giard & Brière, Paris, 1897, p. IV.
67. J. HEILBRON, « The rise of social science disciplines in France », *Revue européenne des sciences sociales*, n° XLII-129, 2004, p. 145.
68. Lettre de G. Le Bon à G. Tarde, décembre 1900 (CHSP, GTA 90).
69. P. DE REUL, « L'évolution du langage. Leçon d'ouverture, à l'École des sciences sociales », *Revue des cours et conférences*, 13 mars 1902, p. 27 et p. 32.
70. Voir C. CHARLE, « La magistrature intellectuelle de Taine », *in* S. MICHAUD et M. LE PAVEC (dir.), *Taine au carrefour des cultures du XIXe siècle*, BNF, Paris, 1996, p. 111-125. Sur la genèse du projet de « science de l'homme » défendu par Taine, comprise en termes de « transfert d'un projet savant du cadre universitaire vers la presse et l'édition généralistes », voir l'excellente étude de Nathalie RICHARD, *Hippolyte Taine. Histoire, psychologie, littérature*, Classiques Garnier, Paris, 2013 (citation p. 18).
71. Lettre de L. Gumplowicz à G. Tarde, 9 octobre 1893 (CHSP, GTA 89).
72. J. HEILBRON, « The rise of social science disciplines in France », *loc. cit.*, p. 153.
73. L. BÉLUGOU, « Une œuvre posthume de H. Taine », *La Revue blanche*, vol. X, mars 1896, p. 280.
74. Lettre de F. Albinet à M. Barrès, 7 mars 1893, fonds Maurice Barrès (BNF-NAF 28210). Bien entendu, les appréciations dépendaient des positions occupées ; ainsi, le philosophe Gabriel Séailles, accusant réception d'un article sur Léonard de Vinci publié par Barrès dans *Le Figaro*, s'exclama : « Je n'ai rien lu de plus pénétrant sur cette nature si harmonieuse et si complexe. Que vous avez raison contre Taine ! La nuance est trop fine pour un œil qui voit net et gros. J'ai développé devant mes auditeurs de la Sorbonne les idées que vous exprimez. C'est un plaisir pour moi que cet accord avec vous » (lettre de G. Séailles à M. Barrès, n. d. [juin 1889]), fonds Maurice Barrès (BNF-NAF 28210).
75. Cité dans V. GIRAUD, *Brunetière*, Flammarion, Paris, 1932, p. 121.
76. Lettre d'A. de Cabrières (évêque de Montpellier) à F. Brunetière, 5 novembre 1904, papiers Ferdinand Brunetière (BNF-NAF 25034).

77. Lettre d'A. Raynac à F. Brunetière, 29 juin [probablement 1899], papiers Ferdinand Brunetière (BNF-NAF 25048). On trouve, dans les archives de Brunetière, un grand nombre de lettres d'admirateurs anonymes qui le tenaient pour leur maître. Ainsi, un lycéen du Doubs : « Écrivez-moi deux mots seulement et j'en ferai la maxime de cette vie qui va bientôt s'ouvrir pour moi. Combattre pour Dieu, faire quelque chose pour la France, sacrifier mon existence au Christ et à ma patrie, c'est le rêve qui me poursuit sans cesse. C'est là que je place tout mon bonheur futur. Ignorant donc, pauvre de science je m'adresse dans toute ma naïveté à vous qui êtes le grand apôtre de la science, du bien et de la vérité » (lettre de J. Biedermann à F. Brunetière, 24 août 1904, papiers Ferdinand Brunetière [BNF-NAF 25032]).

78. H. MAZEL, « Science sociale », *Le Mercure de France*, tome XXIV, octobre-décembre 1897, p. 246.

79. Lettre de J. Weill (D. May) à G. Tarde, 23 décembre 1896 (CHSP, GTA 96).

80. J. D'AULON, « Gabriel Tarde et l'économie politique », *Revue critique des idées et des livres*, tome XII, n° 68, 10 février 1911, p. 358.

81. J. BOURDEAU, *Les Maîtres de la pensée contemporaine*, F. Alcan, Paris, 1904, p. 38-39.

82. P. BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris, 1996 [1994], p. 151.

83. Lettre de G. Tarde à C. Renouvier, 18 décembre 1901, Bibliothèque universitaire de Montpellier, fonds Charles Renouvier. Tarde recommanda ensuite à l'attention de Renouvier, « comme spécimen bienvenu d'ontologie sociologique », l'article « Sociologie » publié dans la *Grande encyclopédie* par « deux élèves de Durkheim » (Mauss et Fauconnet).

84. Lettre de C. Renouvier à G. Tarde, 16 décembre 1901 (CHSP, GTA 92).

85. M. FOURNIER, *Marcel Mauss*, Fayard, Paris, 1994, p. 122.

86. Lettre de T. Ribot à G. Tarde, 21 mars 1899 (CHSP, GTA 92).

87. Lettre de T. Ribot à G. Tarde, 19 juin 1899 (CHSP, GTA 92).

88. Lettre de G. Tarde à M. Raffalovitch, 24 janvier 1900 (BIF, fonds Marie Raffalovitch, Ms 3689).

89. *Le Matin*, 11 janvier 1900, p. 2.

90. C. CHARLE, *Naissance des « intellectuels »*, *op. cit.*, p. 28-29.

91. ANONYME, « Libre propos », *Signal*, 14 mai 1904.

92. J. VIOLLIS, « Introduction à une philosophie positive (suite) », *Pays de France*, mars 1899, p. 177.

93. *Polybiblion. Revue bibliographique universelle*, janvier 1899, p. 26.

94. H. DARTIGUE, « M. Gabriel Tarde », *loc. cit.*

95. Cité dans AGATHON, « La Science et la Foi. Parlement des philosophies », *Revue encyclopédique*, 15 avril 1895, p. 149.

96. A. DARLU, « L'élection de M. Tarde à l'Académie des sciences morales », *loc. cit.*, p. 1470.

97. A. ESPINAS, « Notice sur la vie et les œuvres de M. Gabriel de Tarde », *loc. cit.*, p. 402.

98. Il releva ainsi à propos des cousiniens : « Ils traitaient le sentiment du beau à peu près comme Kant avait traité le sentiment du devoir. L'idée ne leur venait pas de rechercher comment il s'était formé en eux après des siècles de culture ; ils le jugeaient créé de toutes pièces comme une espèce nouvelle avant Darwin était supposée l'avoir été ; ils le réputaient inné, permanent, immuable, et n'avaient qu'à s'informer de sa composition, non de son origine » (G. TARDE, « Notice sur la vie et les travaux de Charles Lévêque », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLXII, juillet 1904, p. 11).

99. *Ibid.*, p. 26.

100. « Je n'ai pas à me présenter à une chaire de philosophie et je ne vois aucun inconvénient à ce que Tarde soit nommé à ce titre. […] L'important c'est qu'il n'épouse pas la sociologie *coram populo* avec le Collège de France comme officier d'état civil : c'eût été d'un mauvais exemple » (lettre d'É. Durkheim à M. Mauss, 7 novembre 1899, *in* É. DURKHEIM, *Lettres à Marcel Mauss* [présentées par P. Besnard et M. Fournier], PUF, Paris, 1998, p. 228).

101. H. BERGSON, « préface », *in* G. TARDE, *Introduction et pages choisies par ses fils. Suivies de poésies inédites de G. Tarde*, L. Michaud, Paris, 1909, p. 6.

102. Lettre de F. Villon à G. Tarde, 19 décembre 1900 (CHSP, GTA 93).

103. P. FAUCONNET, compte rendu de G. Tarde, *L'Opinion et la Foule*, *in L'Année sociologique*, vol. V, 1902, p. 163.

104. G. TARDE, *La Logique sociale*, F. Alcan, Paris, 1895, p. 87.

105. *Idem*, « La psychologie intermentale », *Revue internationale de sociologie*, tome IX, 1901, p. 1-13.

106. *Idem*, « L'interpsychologie », *Bulletin de l'Institut général psychologique*, juin 1903, p. 1-32.

107. *Idem*, *L'Opinion et la Foule*, F. Alcan, Paris, 1901, p. V.

108. É. DURKHEIM, compte rendu de G. Tarde, « L'interpsychologie », *in L'Année sociologique*, vol. IX, 1906, p. 134.

109. *Ibid.*, p. 135.

110. « La sociologie et les sciences sociales [confrontation avec Tarde] » (1903), *in* É. DURKHEIM, *Textes I. Éléments d'une théorie sociale*, Minuit, Paris, 1975, p. 160-165.

111. Voir M. BORLANDI, « Durkheim et la psychologie », *in* R. BOUDON (dir.), *Durkheim fut-il durkheimien ? Actes du colloque organisé les 4 et 5 novembre 2008 par l'Académie des sciences morales et politiques*, A. Colin, Paris, 2011, p. 55-80.

112. Lettre d'É. Durkheim à G. Tarde, 20 mars 1893 (CHSP, GTA 87).

Post-scriptum

Quelle « épistémologie » tardienne ?

C'est dans *Les Lois sociales* que Tarde a donné l'exposé le plus systématique de ses conceptions « épistémologiques ». À la lecture de cet ouvrage, on constate qu'il ne possédait pas de théorie sociologique du développement des connaissances ; c'est caractéristique de son temps. Il se plaçait toujours du point de vue de l'individu observant les phénomènes qui l'entourent et s'interrogeait sur les progrès que celui-ci, pris isolément, pouvait (ou devait) faire pour mieux percevoir la réalité[1]. Toute sa sociologie est marquée par ce biais[2].

La prétention tardienne consistant à « définir le groupe social en termes à la fois psychologique et physiologique qui mettent à nu ses racines profondes dans l'âme et dans la vie[3] » ne suppose-t-elle pas – aujourd'hui comme hier – que le sociologue théoricien fasse preuve de prudence et suive autant que possible les avancées des neurosciences et des différentes branches de la psychologie ? Et n'était-il pas quelque peu contradictoire, de la part de Tarde, de construire la légitimité du concept d'*imitation* par contraste avec celui d'*hérédité* et de ne pas en tirer toutes les conséquences du point de vue d'une conceptualisation *sui generis* un tant soit peu rigoureuse des faits humains dans le monde vivant – comme faits sociaux ou « faits psychologiques reproduits par imitation[4] » ? Cette contradiction était d'autant plus profonde que, dans le système tardien, l'imitation, en tant que condition psychologique favorisant le jeu des différentes causes psychologiques (désirs et croyances, inventions, relations interpsychologiques) et par conséquent l'instauration du lien social, fonctionne aussi de manière privilégiée avec la notion d'« opposition » (qui fait signe vers les réactions de défense développées par les individus ou les groupes dans certaines circonstances afin de préserver l'irréductibilité de leur être face à la menace de courants imitatifs donnés)[5]. Or, sans entrer dans les détails, l'entremêlement de tous ces facteurs paraît tellement confus qu'on gagne

d’emblée en clarté en se contentant d’y voir – à rebours même des intentions de Tarde – l’expression de différents registres de la « nature humaine » (instinct de survie, instinct de reproduction, pulsion sexuelle, pulsion de connexion sociale, pulsion vitale auto-assertive, besoins physiologiques fondamentaux, etc.) !

Le problème tient sans doute au fait que Tarde recherchait un strict parallélisme structurel et conceptuel entre les divers ordres de science (la physique, la biologie et la sociologie, toutes caractérisées, selon un principe apriorique d’harmonie universelle, par des lois de répétition, d’opposition et d’adaptation homologues). C’est ce qui l’amena, péchant paradoxalement par excès d’anthropocentrisme, à inclure un certain nombre de « sociétés animales » dans son modèle théorique pourtant censé éclairer primordialement les faits humains psychosociologiques : « Les véritables sociétés de nature psychologique […] sont le privilège des vertébrés ou des insectes[6]. » Ou à se placer parfois en porte à faux vis-à-vis du régime conceptuel qui entrait en vigueur à la faveur de la distinction du « biologique », du « psychologique » et du « sociologique » – soit un régime multidimensionnel modifiant fondamentalement les représentations traditionnelles de l’humanité et qui ne se dissociait pas de l’institutionnalisation de sciences humaines *et* sociales. Tout se passa dès lors comme s’il avait perdu de vue qu’avec la sociologie en tant que science par excellence des faits humains se jouaient l’intégration des notions *physiologie* (ou *biologie*) et *psychologie* dans un régime conceptuel anthropocentré tridimensionnel, et, ce faisant, en particulier, la restructuration du vocable *psychologie* et de ses dérivés.

Tout cela, Mauss l’exprima en 1924 en soulignant que la sociologie, au contraire de la physiologie[7] et de la psychologie, était « exclusivement anthropologique », et se bornait à constater et à enregistrer des « faits humains ». Ou en notant – dans un passage souvent cité mais pas toujours bien compris – que la sociologie (tout court) faisait partie avec la « psychologie *humaine* » de cette biologie *humaine* qu’il qualifiait d’« anthropologie » tout en rapprochant immédiatement ce signifiant de l’idée d’une totalité tridimensionnelle, d’un « total des sciences qui considèrent l’homme comme être vivant, conscient et sociable[8] ». Ce qui revenait à dire que la sociologie, en tant que science de l’« homme comme être sociable », contribuait avec la biologie *humaine*, soit la science de l’« homme comme être vivant » érigée de surcroît logiquement en une sorte de contenant (car, sans vie, pas de conscience ni de sociabilité), et avec la psychologie *humaine*, soit la science de l’« homme comme être conscient », à l’étude scientifique, qu’on pouvait nommer par commodité « anthropologie » (à

l'opposé d'une certaine connexion, dans les usages, du signifiant *anthropologie* et du signifié BIOLOGIE), d'un objet tridimensionnel : l'« homme total ». (Étant précisé que, si prétendre que l'anthropologie, entendue comme partie « humaine » de la biologie, englobe la psychologie humaine et la sociologie ne revient pas exactement au même que d'affirmer que la biologie humaine, la psychologie humaine et la sociologie forment ensemble l'anthropologie, il n'était pas utile – dans la vision maussienne des rapports pratiques entre disciplines et de l'avènement d'un réquisit postphilosophique de compréhension des spécificités plurielles des faits humains de la conscience et de la collectivité dans l'ordre naturel – de trancher dans l'absolu.)

Pour autant, une certaine confusion régnant sans doute, les pairs de Tarde – comme Adolphe Coste (1842-1901), statisticien qui plaidait pour une conception objective et expérimentale de la sociologie – faisaient la part des choses : « Autant je vous admire comme psychologue positif quand vous décrivez les lois de l'imitation, autant vous me troublez comme métaphysicien quand vous invoquez les infinitésimaux, les *virtualités élémentaires* qui sont tout, d'après vous, et qui pourtant ne seraient rien sans la Société[9]. »

Le fait est que l'auteur des *Lois de l'imitation* avait réussi à construire un modèle aussi simple qu'apparemment imparable sur un plan théorique général : l'imitation par contagion interpsychique irrésistible des inventions individuelles (bien qu'anonymes pour la plupart et dont Tarde, avec sa quête utopique du « premier initiateur imité[10] », n'était pas loin d'espérer la désanonymisation à la faveur d'une sorte d'histoire sociogénétique intégrale de l'humanité) serait à l'origine de tout ce qui chez les êtres humains n'est réductible ni à leur hérédité ni à leur environnement physique, c'est-à-dire de tout ce que subsume – pensées, actions, institutions, etc. – le mot *social*. Comme le releva Henri Mazel :

> La Sociologie ne doit pas être l'étude seule des facteurs géographiques ou physiologiques, mais encore celle des facteurs moraux, l'influence de la nature ou de l'hérédité sur une société étant en somme moindre que l'action des individus qui la composent ou des autres sociétés qui l'avoisinent. En remplaçant ou mieux en ajoutant aux causes climat et race les causes invention et imitation, il [Tarde] rendait à la Sociologie son indépendance comme aux sociétés humaines leur liberté[11].

Les attraits de la loi de l'imitation étaient donc multiples. Tout d'abord, elle avait l'aspect d'une vraie loi scientifique. Ensuite, elle semblait faire comprendre avec la force de l'évidence la spécificité des faits sociaux (dont l'existence et la contrainte ne laissaient aucun doute à la fin du XIXe siècle). Enfin, elle était nourrie, sans en être exagérément dépendante, des données factuelles les plus

solides fournies par la psychologie expérimentale et par la psychiatrie, qui symbolisaient, dans les années 1870-1890, la marche en avant de la science. Les expériences de suggestion réalisées par l'école de Nancy avaient marqué les esprits et il n'est pas surprenant qu'un de ses membres, le juriste Jules Liégeois (1833-1908), exprimât sa « véritable admiration » pour « une œuvre considérable avec laquelle il faudra compter », un « livre [qui], à côté d'immenses lectures, utilisées avec une rare habileté, décèle un esprit puissant de généralisation et de synthèse »[12]. Le physiologiste Charles Richet, directeur de la *Revue scientifique*, se disait tout autant « enchanté[13] ». De même, ce n'est pas par pure politesse, moins encore par ironie, que Taine écrivit à Tarde, en 1886 : « Dès l'origine, j'ai suivi avec autant de profit que de plaisir le développement des idées si neuves et si compréhensives sur la répétition, l'imitation, la propagation, physique et morale ; c'est une clé qui ouvre presque tous les tiroirs[14]. » Ou que Ribot lui fit savoir que, dans une de ses leçons au Collège de France (où il avait été élu en 1889 à une chaire de psychologie expérimentale et comparée) consacrée à la « volonté » et aux « influences sociales », celles-ci seraient réduites « toutes à l'imitation : c'est assez vous dire si vous serez le héros de la fête[15] ».

En définitive, la plupart des lecteurs savants des *Lois de l'imitation* apprécièrent que l'auteur eût su « indiquer [sa] place[16] » à la dimension biologique de l'existence humaine par le truchement de l'établissement empiriquement étayé d'un lien privilégié entre les dimensions psychologique et sociale de celle-ci ; et cela, indépendamment de l'épistémologie qui accompagnait cette *intention réaliste* saluée en tant que telle.

Notes du Post-scriptum

1. Voir G. TARDE, *Les Lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, F. Alcan, Paris, 1898, p. 7 et suiv.

2. C'est pourquoi Célestin BOUGLÉ, au terme d'une analyse serrée de l'ouvrage de Tarde, livra ce célèbre jugement : « Peut-être la sociologie proprement dite commence où finit la psychologie toute individuelle des *Lois sociales* » (compte rendu de G. TARDE, *Les Lois sociales*, *in L'Année sociologique*, vol. II, 1899, p. 152).

3. G. TARDE, « Les deux éléments de la sociologie » (1894), *in Études de psychologie sociale*, *op. cit.*, p. 80-81.

4. *Idem*, « La sociologie », *in ibid.*, p. 59.

5. Voir J. MILET, « Gabriel Tarde et la psychologie sociale », *Revue française de sociologie*, vol. 13, n° 4, 1972, p. 474-479.

6. G. TARDE, « La sociologie », *loc. cit.*, p. 13.

7. Comme en témoignait par exemple le *Journal de l'anatomie et de la physiologie normales et pathologiques de l'homme et des animaux*.

8. M. MAUSS, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » (1924), *in Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1973 [1950], p. 285.
9. Lettre d'A. Coste à G. Tarde, 4 juin 1898 (CHSP, GTA 87).
10. G. TARDE, *Les Lois sociales*, *op. cit.*, p. 35.
11. H. MAZEL, *La Synergie sociale*, Armand Colin, Paris, 1896, p. 330.
12. Lettre de J. Liégeois à G. Tarde, 1er avril 1890 (CHSP, GTA 90).
13. Lettre de J. Liégeois à G. Tarde, 13 juin 1890 (CHSP, GTA 90).
14. Lettre d'H. Taine à G. Tarde, août 1886 (CHSP, GTA 94).
15. Lettre de T. Ribot à G. Tarde, 30 mars 1892 (CHSP, GTA 92).
16. G. TARDE, « Préface de la deuxième édition », *in Les Lois de l'imitation*, F. Alcan, Paris, 1895 [1890], p. XVII.

2

Pourquoi l’imitation ?

Tarde n’ignorait pas que le mot *imitation* recouvre ordinairement des phénomènes conscients, l’emprunt délibéré par exemple, ni qu’il est susceptible de revêtir une connotation assez péjorative dans cette acception. Il n’en étendit pas moins sa signification à des phénomènes inconscients, c’est-à-dire à toutes les suggestions et à toutes les influences auxquelles l’être humain est soumis dès sa naissance ; et, à la faveur de cette restructuration, il ambitionna de créer un concept véritablement scientifique, transcendant les divisions établies (« entre le volontaire et l’involontaire, […] le conscient et l’inconscient[1] ») et désignant de manière compréhensible le domaine de répétitions supposément propre à la sociologie entendue comme psychologie sociale.

Cet élargissement du sens de l’*imitation* aux processus inconscients, sous l’influence des travaux et expériences sur la suggestion et l’hypnose des aliénistes Henry Beaunis ou Hippolyte Bernheim en particulier, plus que du « Napoléon des névroses[2] » Jean-Martin Charcot (influence qui fut pour beaucoup, du reste, dans la connotation négative prêtée à ce terme, les masses apparaissant comme soumises à des forces imitatives auxquelles seuls quelques esprits supérieurs – les inventeurs, imités à leur insu et parfois même à leurs dépens – semblaient pouvoir échapper), lui fut reproché comme un mauvais coup porté à la « philosophie » :

> M. Tarde n’a pas le droit qu’il réclame si bravement d’étendre, à son gré, le sens du mot imitation ; il ne l’a pas, en tant que philosophe. Un homme tenu, par état, de parler toujours en termes non ambigus, non métaphoriques, en termes propres, ne peut pas dénommer sous le même vocable des ressemblances dues à la volonté consciente de copier, et d’autres produites à l’exclusion de cette volonté. […] Vouloir copier, c’est imiter ; ressembler sans le vouloir, c’est ressembler tout court, car le terme manque, à ce qu’il semble, en français, pour rendre cette ressemblance involontaire et inconsciente. Il faut, selon le précepte d’Aristote, bannir de la philosophie ces termes impropres et ces analogies abusivement employées[3].

Dans la préface à la deuxième édition revue et augmentée des *Lois de l'imitation*, Tarde s'étonna d'un tel reproche, estimant au contraire que, « lorsque le philosophe [c'est-à-dire, dans son esprit, le savant ou le penseur] a besoin d'un mot pour exprimer une généralisation », il doit choisir entre la solution du néologisme et celle, idéalement préférable, de l'« extension du sens d'un ancien vocable »[4]. De manière générale, il ne doutait pas de l'existence de lois sociales qui étaient à l'œuvre et qu'il était possible de retrouver, par-delà la diversité des habitudes corporelles, des normes de comportement, des coutumes ou des règles juridiques, dans l'ensemble des sociétés humaines ; cela, au même titre que des lois physiologiques universelles caractérisent la nature humaine et « toutes les espèces vivantes, éteintes ou concevables[5] ». Il indiquait enfin, le plus simplement du monde, par exemple, que la faim et la digestion sont des phénomènes physiologiques, tandis que les manières de manger et les habitudes alimentaires sont des phénomènes sociologiques[6] ; et que, pour comprendre ces coutumes, le sociologue peut, ou doit, faire abstraction de leur substrat physiologique.

Imitation et invention

Pour Tarde, influencé tout à la fois par les travaux psychologiques sur la suggestion hypnotique, par l'épistémologie de Cournot (en vertu de laquelle « une science […] a pour objet essentiel des quantités, des choses semblables qui se répètent et les rapports, répétés eux-mêmes, de ces quantités dont les variations en plus ou en moins sont corrélatives[7] »), et par ses « dix-huit ans d'instruction criminelle[8] », les lois sociales se ramenaient au principe psychologique suivant : les êtres humains s'imitent parce qu'ils dépendent les uns des autres matériellement et affectivement. Ils sont portés vers autrui par leurs désirs et leurs croyances (qu'ils n'ont pas choisis et qui aspirent « à s'actualiser comme l'eau de l'étang à s'écouler[9] »). Ils ont besoin pour vivre de l'appui et du regard des autres, sur un plan affectif ou, disons, « spirituel » ; de leurs savoirs accumulés et des « inventions » qu'ils leur empruntent sans scrupule, y compris lorsque la concurrence la plus vive les érige en ennemis, sur un plan « matériel ». Ainsi, poussés par leurs pulsions et la conscience autoconservative de leurs intérêts, reliés pour ainsi dire par leurs cerveaux et soumis à des « faits cérébraux infiniment délicats » dont la connaissance éclaire

décisivement le sociologue (en sorte que « la sociologie la plus claire en apparence, la plus superficielle, même d'aspect, plonge ses racines au sein de la psychologie, de la physiologie, la plus intime et la plus obscure »[10]), s'imitent-ils. Et dès lors qu'il y a imitation, il y a société, laquelle ne se réduit pas à quelque utilité réciproque mais possède surtout une dimension sentimentale.

D'un point de vue épistémologique, l'imitation est la cause spécifique des pensées et comportements qui ne sont pas réductibles à l'hérédité. Tout ce que les êtres humains ont appris d'autrui et doivent sans le savoir à autrui lorsqu'ils pensent, parlent et agissent, abstraction faite de leur bagage héréditaire et des contraintes de leur environnement : voilà ce que recouvre le vocable *imitation*. Dans cette perspective, l'imitation est le ferment des sociétés. Il y a là une loi que Tarde comparait volontiers aux lois hydrauliques et qu'il s'enorgueillissait d'avoir découverte, bien qu'il lui en coûtât : « Ce n'est pas nier le courant et les lois hydrauliques que de l'endiguer pour l'utiliser. J'ai en horreur, je vous l'avoue, l'imitation et les imitateurs, et c'est précisément cette haine-là qui m'a appris à les bien connaître – pour apprendre à m'en garder[11]. »

Ainsi, le fait pour Tarde de choisir le mot *imitation* pour traduire la réalité des interdépendances humaines (réalité qu'il se donna ainsi les moyens d'apprivoiser, d'une certaine manière, et dont on peut dire qu'elle était inassimilable en tant que telle à l'aune de ses schèmes de pensée hérités) et spécifier les *faits sociaux* n'était peut-être pas étranger, outre les considérations scientifiques précitées, à quelque détestation du conformisme des masses. Nul doute, en effet, que Tarde dût sans cesse lutter contre ses pulsions de haine de classe[12]. On l'a vu : ce combat, il le mena tant et si bien qu'il y avait, pour ses amis, qui jugeaient pour ainsi dire du résultat (un discours modéré et sous contrôle, une œuvre dans laquelle les problèmes du jour étaient scientifiquement neutralisés), matière à soupçon de palinodie. Cela lui demanda sans doute des efforts considérables. Dans une lettre assez connue, datée du 23 juillet 1883 et envoyée au socialiste italien Filippo Turati, Tarde témoigne de son exécration de l'imitation et du « monde égalitaire » :

> La réalité sociale […] est mauvaise, […] toute société est un mal, par malheur inévitable, puisque toute société signifie essentiellement, hélas ! imitation, assimilation, marche militaire et forcée en uniforme. Ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre social, n'importe à quelle époque et sous quel régime, c'est la part de désordre qui s'y mêle par tolérance, à savoir les perturbations individuelles appelées génie et beauté, talent ou vertu. Et vous rêvez d'extirper cela, de *socialiser la société*, c'est-à-dire de nous donner une société renforcée – un régiment après tout, un phalanstère – d'où toute inégalité, toute éminence individuelle [on lit dans un brouillon de cette lettre : « toute

> imminence morale ou intellectuelle »], serait bannie ! Vous avez bien raison de dire que vos idées ne sont nullement inspirées par l'intérêt personnel. Dans ce monde égalitaire que vous souhaitez, je ne vois place ni pour vous, ni pour aucun homme de mérite[13].

Mais il est un passage, une « divagation », qu'il se garda de reprendre et qui figure dans une première version inédite de sa lettre, conservée dans ses archives :

> Cette foule, en effet, dont vous vous faites généreusement le défenseur, n'a jamais connu jusqu'ici de milieu entre la tyrannie et l'esclavage ; « toujours ou victime ou bourreau » disait son ami Lamartine. Elle n'a d'intéressant que sa misère ; et voilà pourquoi je désire bien sincèrement, et du fond de mon cœur, qu'elle atteigne universellement au bien-être – afin qu'elle n'ait plus rien du tout d'intéressant… Pardonnez cette boutade à un Français saturé de démocratie ploutocratique. Et gardez-vous de me juger sur cette petite divagation[14].

Comment mieux dire que l'apparition sur le devant de la scène publique de la question de la misère ouvrière était insupportable aux yeux des membres des couches supérieures traditionnelles, qui auraient préféré ne jamais en entendre parler et n'espéraient, de sa résolution, rien d'autre que leur propre tranquillité d'âme ? Les pauvres n'étaient pas intéressants, et il était scandaleux qu'ils le fussent devenus. Tarde ne pouvait pas trahir de manière plus flagrante son inconscient de classe. Il avait pris des précautions, dans une première mouture, pour que cela ne se vît pas trop, ou pour s'en excuser, sous le sceau de l'ironie et de la boutade. Avant, faisant preuve d'une grande capacité d'autocontrôle, de supprimer le passage en cause. Aujourd'hui, pour le chercheur, ledit passage vaut trace d'une pulsion de haine de classe refoulée, inséparable d'une pulsion de mise à mort d'autrui (de ce qui n'est pas soi et insulte le soi en tant qu'il en est la contradiction vivante).

En bon descendant de la petite aristocratie de province, Tarde eût donc souhaité que la société restât paysanne et aristocratique – *enracinée*. Il revendiqua fièrement cette conception dans un courrier adressé à l'un des chefs de file du nationalisme français, Maurice Barrès, qui rencontrait un immense succès avec *Les Déracinés*, le « roman sociologique » qu'il venait de publier (et qui pouvait tout aussi bien être qualifié de « monographie de psychologie sociale », selon les propres mots de Tarde) :

> Vos *Déracinés* m'ont charmé, profondément attaché, c'est une monographie de psychologie sociale des plus intellectuellement émouvantes. […] J'étais, je vous l'assure, dans les meilleures dispositions de cœur possibles pour goûter comme il convient votre roman sociologique. Nul n'est moins *déraciné* que moi, et je me félicite de n'avoir jamais pu rompre mes liens avec cette terre que j'habite en ce moment, avec ce rocher où se creuse ma vieille maison quasi troglodytique, et

> où j'ai puisé le peu de sève et de mérite que j'ai eu. Oui, je le sens bien comme vous, ce n'est pas seulement le bonheur vrai qui naît de l'hymen indissoluble de notre âme et du sol ancestral et du milieu natal, c'est l'honnêteté stable, c'est le bon sens immuable, c'est l'art véritable[15].

On comprend pourquoi la notion d'*imitation*, pour Tarde, allait souvent de pair avec celle d'*invention*. Le concept d'*imitation*, restructuré pour intégrer phénomènes conscients et inconscients, volontaires et involontaires, répétitifs, opposés et adaptatifs, avait aussi pour vertu de donner droit de cité à l'invention. Certes, nous dit Tarde, il s'agit d'inventions sans inventeurs à proprement parler. Celles-ci sont accidentelles, et le plus souvent anonymes. Néanmoins, il n'y a imitation que dans la mesure où il y a des inventeurs dignes d'être imités. Tandis que l'imitation est le germe de la société et se trouve du côté du *social*, l'invention est clairement du côté de l'*individuel*. Elle est la marque de la supériorité « morale » ou « intellectuelle » de quelques-uns, individus de « talent » ou de « génie » laissés libres d'exprimer leur individualité, leur volonté. De là, la survenue de désordres et de perturbations qui constituent, si on se réfère à nouveau à la lettre de Tarde à Turati, « ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre social ». S'y opposer, c'est favoriser ce que l'imitation a de plus mécanique et terne. C'est n'en faire qu'une sorte de système d'auto-entretien et d'autoreproduction de la médiocrité. C'est se priver du levain de l'invention et de l'inattendu qui estampille le génie. C'est, précise significativement Tarde, vouloir « socialiser la société ».

Au contraire, l'auteur des *Lois de l'imitation* postule l'absence de symétrie dans les relations humaines. Les êtres humains dépendent peut-être les uns des autres pour produire et pour ancrer leurs valences affectives[16]. Mais ils ne sont pas égaux, « la plupart […] se contentant de ce qui a été de la volonté chez d'autres[17] ». Ainsi le concept d'*imitation*, couplé à la notion d'*invention*, cesse-t-il de suggérer l'idée d'interdépendances niveleuses.

Deux conceptions de l'interdépendance

Tarde avait d'abord besoin d'un concept lui permettant de contrôler normativement le phénomène contraignant des interdépendances humaines, ou, plus précisément, le caractère contraignant de plus en plus marqué des interdépendances humaines (du fait de l'effondrement des grands systèmes naturalistes-essentialistes de légitimation des hiérarchies établies et de l'entrée

en crise du modèle de justification « méritocratique » des inégalités qu'était le libéralisme économique). C'est l'aspect le moins avouable et, en même temps, le plus évident de sa construction conceptuelle. Il lui fallait ensuite enfermer l'enchevêtrement sans fin et sans finalité absolue des actes humains – cette donnée incontournable du mode d'être collectif de l'humanité – dans une loi conforme au cadre épistémologique qui lui semblait le mieux fondé et qu'il s'était attaché à systématiser (celui de Cournot). Une loi véritablement scientifique qui non seulement rendait compte sans embarras du *comment* de cet enchevêtrement (l'imitation socialisatrice des inventions individuelles), mais répondait à la question du *pourquoi* en allant au cœur de la psychologie humaine (la communication permanente des cerveaux, l'espèce de force magnétique attirant les individus les uns vers les autres, l'inégale distribution – fruit du hasard de l'entrecroisement de la génétique et de l'exposition à des courants favorables – des dispositions inventives, l'universalité de la capacité cognitive humaine d'identification et de bonification des inventions fonctionnellement adaptées au développement en cours, etc.).

Tarde oscillait par conséquent entre deux conceptions de l'interdépendance :

1. Une conception qu'on pourrait qualifier de « démocratique » en tant que chacun – « associé de fait sans jamais avoir contracté[18] » – imite et est imité, et réinvente, à son échelle, si modeste soit-elle, et au profit de son entourage, si mince soit-il, ce qu'il a capté imitativement d'autrui. Il parlait ainsi de « notre génialité individuelle à nous tous[19] » et écrivit dans ses *Lois sociales* :

> La vérité est que tous, ou presque tous, nous avons collaboré à ces gigantesques édifices qui nous dominent et nous protègent ; chacun de nous, si orthodoxe qu'il puisse être, a sa religion à soi, et, si correct qu'il puisse être, sa langue à soi, sa morale à soi ; le plus vulgaire des savants a sa science à lui, le plus routinier des administrateurs a son art administratif à lui[20].

2. Une conception plus « aristocratique » qu'il finissait toujours par privilégier, quelque précaution qu'il prît, et selon laquelle il y a interdépendance entre une minorité d'inventeurs – les vrais inventeurs, les « grands inventeurs », à l'image de ces scientifiques dont le nom est associé à des découvertes ayant changé la vie des êtres humains[21] – et la masse des imitateurs (dont dépend la socialisation des inventions).

Dans le premier cas, chacun est inventeur et imitateur ; dans le second, certains sont en mesure d'inventer réellement sur la base de ce qu'ils ont appris (imité) d'autrui, tandis que la majorité se contente plutôt d'imiter (c'est-à-dire de

reproduire). Dans les deux cas, il faut des inventeurs et des imitateurs. Il y a, structurellement, interdépendance, bien qu'une certaine primauté soit accordée subrepticement aux personnalités d'exception.

Il en découle que ce n'est pas l'individu en soi qui fait la société – qui fait de la société une réalité *sui generis* – ; ce sont des individus particuliers susceptibles d'être identifiés, ou qu'il convient d'envisager comme s'il était possible de les identifier exhaustivement (ce qui, en théorie, n'est pas aberrant, *puisque tous ont vécu*), et dont les actes dépassent les intentions, ou, exceptionnellement, n'y répondent que trop bien lorsqu'ils sont repris par autrui en vertu même de leur caractère de nouveauté. Mais il n'est pas évident, aujourd'hui, de démêler les considérations épistémologiques « pures » et les *a priori* normatifs « impurs » qui entrèrent en jeu.

On sait que l'imitation supposait l'invention et que l'invention, avec ses attributs parcimonieusement distribués aux êtres humains (l'innovation, l'audace, etc.), était une valeur en soi, à laquelle Tarde était particulièrement attaché, puisqu'il y allait de la pérennité de son idéal du moi d'auteur original échappant aux classifications établies. C'est dire que, s'il tenait à l'imitation comme à une découverte scientifique d'exception qui le hissait (croyait-il) au rang d'un Newton de la sociologie, Tarde y tenait aussi, affectivement, au sens où cette notion pouvait donner *a contrario* de véritables lettres de noblesse à l'invention (et aux inventeurs, célèbres et oubliés) et qu'il était convaincu de s'être inventé lui-même et d'être de ceux dont les inventions ont vocation à être imitées. Voulant faire avancer la science, il rendait justice à la singularité des actes humains et répondait au double réquisit d'une spécification du vocable *social* et d'une explication des phénomènes (la division du travail, qu'il préférait appeler la « solidarité des travaux[22] », l'industrialisation, l'urbanisation, la salarisation, la question ouvrière, etc.) que son usage recouvrait confusément et qui semblaient avoir d'autres propriétés – des propriétés nouvelles, inconnues jusqu'alors – que leur dimension collective ou groupale principielle. Mais il se rendait aussi justice à lui-même.

On pourrait dire que l'enfance libre et solitaire de Tarde tout comme l'affection passionnée qu'il vouait à sa mère l'avaient trop profondément marqué, en son for intérieur, pour que les expériences désagréables de sa scolarité chez les jésuites suffisent à le prédisposer à conceptualiser les relations humaines sur le modèle de la contrainte ; cela, alors même que l'imitation, entendue largement, eût très bien pu être définie comme une forme spécifique de contrainte « intermentale » ou « interindividuelle » (puisque, dès lors que les

individus dépendent les uns des autres et s'imitent, ils exercent les uns sur les autres une contrainte mentale)[23]. À l'inverse, les rapports ambivalents qu'entretenait Durkheim avec sa famille et en particulier avec son père, rabbin pieux et sévère, pourraient expliquer la prédilection de celui-ci pour le concept de contrainte[24]. Tandis que Tarde, qui imita son père (disparu alors qu'il était âgé de sept ans) en embrassant la carrière de juge d'instruction, n'avait pas le sentiment de subir une contrainte, Durkheim, qui n'imita pas son père en devenant professeur (et non pas rabbin comme il était destiné à l'être), était fort sensible à la contrainte exercée par les traditions perpétuées de génération en génération.

Dans ses *Lois sociales*, Tarde écrit : « Quand on considère une de ces grandes choses sociales, une grammaire, un code, une théologie, l'esprit individuel paraît si peu de chose au pied de ces monuments, que l'idée de voir en lui l'unique maçon de ces cathédrales gigantesques semble ridicule à certains sociologues[25]. » Avant de s'interroger : « Comment ces monuments prestigieux […] ont-ils été construits, et par qui, si ce n'est par des hommes et des efforts humains[26] ? » Où il passait d'une lecture philosophique au singulier (l'« esprit individuel », qui appelle comme son complément « naturel », si on peut dire, la « nature »), à une lecture sociologique au pluriel (les « hommes », les « efforts humains »). Si, pour un philosophe, « penser, c'est dire : moi[27] », pour un sociologue, « penser », c'est assurément dire : « nous ». Tarde était donc aussi partagé entre deux manières de penser : entre le souci de valoriser l'« esprit individuel » de l'inventeur et celui de comprendre les « efforts » des êtres humains s'imitant les uns les autres parce qu'ils dépendent les uns des autres.

Une voie rassurante

C'est dire que, à la question « pourquoi l'imitation ? », plusieurs réponses sont possibles. Le choix de ce concept renvoie aux préférences intimes et épistémologiques d'une personnalité singulière : Gabriel Tarde, fils unique élevé par une mère catholique fervente et veuve prématurée ; philosophe amateur influencé par Cournot qui, à la fin de son adolescence, souffrit d'une grave maladie des yeux ; magistrat officiant dans une petite ville du Périgord engagé dans les études sociologiques par le biais de la criminologie. Ce choix, ainsi, est à comprendre comme la manifestation d'une perception située et datée des

enjeux participant de la redéfinition, à l'intérieur du champ intellectuel, des pratiques de production des connaissances et des instruments de pensée légitimes.

La prise en compte du contexte général éclaire enfin sa possibilité et sa portée. En dépit de toutes les mutations qu'elle connaissait et de la « peur sociale » que celles-ci pouvaient alimenter, la société française des années 1880-1890 – au contraire de la société allemande, davantage transformée, à la même époque, par l'industrialisation – était en effet relativement stable, largement dominée par la réalité et les valeurs du monde rural. L'économie était en berne, la fiscalité, notoirement inadaptée mais modérée, et si la souffrance ouvrière ne conduisit pas à l'adoption d'une législation sociale digne de ce nom, c'est parce qu'elle n'émouvait guère les masses paysannes et leurs représentants. Il existait, certes de moins en moins à la fin des années 1890 (effectivement et dans les représentations), des opportunités d'ascension sociale grâce à l'enseignement. Une certaine idée du progrès imprégnait le discours officiel des élites de la République, et faisait « bon ménage avec une grande méfiance pour la nouveauté » : « À tous points de vue, l'innovation n'est pas perçue comme une valeur positive en soi, alors que la répétition et l'imitation, la routine même, rassurent bien des esprits bousculés par la modernité[28]. »

De ce point de vue, le couple invention-imitation n'était pas sans concorder avec des attentes plurielles de compromis acceptables et de solutions de juste milieu satisfaisantes, émanant des apprentis sociologues tentés par la psychologie sociale dont on a largement parlé, des membres des élites traditionnelles, mais aussi des nouvelles élites politico-administratives qui voulaient faire évoluer la société et lui donner confiance en l'avenir, notamment par le truchement de l'enseignement, mais sans toucher à ses fondements ni à ses valeurs structurantes (légalisme, patriotisme). Tarde, avec son individualisme aristocratique vaguement anarchisant tempéré par une théorie rassurante du lien social et de la culture de masse naissante (la théorie de l'imitation), avec son scientisme – que symbolisait la convergence, dans son œuvre, des perspectives de la psychologie physiologique et de la sociologie – mâtiné d'un indéfectible penchant poétique, et avec sa foi raisonnable dans le progrès, se sentait ainsi parfaitement à son aise dans cette « République de juristes, voire de légistes, où la forme emporte toujours le fond[29] ».

Notes du chapitre 2

1. *Ibid.*, p. VIII.

2. J. CARROY, A. OHAYON et R. PLAS, *Histoire de la psychologie en France. XIXe-XXe siècles*, La Découverte, Paris, 2006, p. 65.

3. M.-B. SCHWALM, « Les sociologues évolutionnistes en France », *Revue thomiste*, 3, janvier 1896, p. 776-777. Sur Schwalm (1860-1908), théologien thomiste proche du courant leplaysien, voir H. SERRY, « Saint Thomas sociologue ? Les enjeux cléricaux d'une sociologie catholique dans les années 1880-1920 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 153, 2004/3, p. 31.

4. G. TARDE, « Préface de la deuxième édition », *in Les Lois de l'imitation*, *op. cit.*, p. VII.

5. « Avant-propos de la première édition », *in ibid.*, p. XXII.

6. G. TARDE, *Les Lois de l'imitation*, *op. cit.*, p. 73 ; *idem*, « Les deux éléments de la sociologie », *loc. cit.*, p. 65 ; *idem*, *La Logique sociale*, *op. cit.*, p. VI-VII.

7. *Idem*, « La sociologie », *loc. cit.*, p. 3.

8. *Idem*, « Souvenirs de transports judiciaires » (1897), *in Études de psychologie sociale*, *op. cit.*, p. 226-237.

9. *Idem*, *Les Lois de l'imitation*, *op. cit.*, p. 85.

10. *Ibid.*, p. 94.

11. Lettre de G. Tarde à M. Barrès, 5 septembre 1898 (fonds Maurice Barrès, BNF-NAF 28210).

12. Sur les préjugés et fantasmes politiques du jeune Tarde, voir le chapitre fascinant que lui consacre l'historienne de la psychologie Jacqueline CARROY dans *Nuits savantes. Une histoire des rêves (1800-1945)*, EHESS, Paris, 2012, p. 155-182.

13. Lettre de G. Tarde à F. Turati, 23 juillet 1883, publiée dans M. BORLANDI, « Tarde et les criminologues italiens de son temps », *loc. cit.*, p. 17-18.

14. Lettre de G. Tarde à F. Turati (brouillon), 23 juillet 1883 (CHSP, GTA, 94).

15. Lettre de G. Tarde à M. Barrès, 5 septembre 1898, *loc. cit.*

16. Voir N. ELIAS, « Sociologie et psychiatrie (1969-1972) », *in Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse* (trad. de l'anglais et de l'allemand par Nicolas Guilhot, Marc Joly et Valentine Meunier), La Découverte, Paris, 2010, p. 47-79.

17. J. PIOGER, *La Vie et la Pensée. Essai de conception expérimentale*, F. Alcan, Paris, 1893, p. 184.

18. G. TARDE, *La Logique sociale*, *op. cit.*, p. V.

19. *Idem*, « La sociologie », *loc. cit.*, p. 57.

20. *Idem*, *Les Lois sociales*, *op. cit.*, p. 146.

21. « Il n'est pas de loi, il n'est pas de théorie scientifique, comme il n'est pas de système philosophique, qui ne porte encore écrit le nom de son inventeur. Tout est là d'origine individuelle » (*ibid.*, p. 144). À titre de comparaison, voir N. ELIAS, *Théorie des symboles* (trad. par Marie-Blanche Audollent et Damien-Guillaume Audollent), Seuil, Paris, 2015, p. 45-46, p. 149-150, p. 193, p. 199 et p. 205-206.

22. G. TARDE, *Les Lois sociales*, *op. cit.*, p. 132.

23. Voir G. RICHARD, *Essai sur l'origine de l'idée de droit*, Thorin, Paris, 1892, p. 255 ; G.-L. DUPRAT, *Le Mensonge. Étude de psycho-sociologie pathologique et normale*, F. Alcan, Paris, 1903, p. 75-76. Duprat renverra ultérieurement dos à dos la théorie durkheimienne de la contrainte sociale et la théorie tardienne de l'imitation comme deux manifestations de la « philosophie sociale » (G.-L. DUPRAT, *Esquisse d'un traité de sociologie*, LGDJ, Paris, 1936, p. 4).

24. Voir M. FOURNIER, *Émile Durkheim. 1858-1917*, Fayard, Paris, 2007, p. 23-37.

25. G. TARDE, *Les Lois sociales*, *op. cit.*, p. 142.

26. *Ibid.*, p. 142-143.

27. « L'Idéalisme de M. Lachelier » (note à l'intention de M. Bersot, directeur de l'École normale supérieure, 12 décembre 1879 ; BIF, fonds Émile Boutroux, Ms 4122-1).

28. B. JOLY, *Histoire politique de l'affaire Dreyfus*, Fayard, Paris, 2014, p. 81.

29. *Ibid.*, p. 90.

3

Du protestantisme en sociologie

Dans nos développements précédents, on a distingué deux lignes de fracture. À chaque fois, Tarde était plus ou moins récupérable par les différents camps en présence. On a exploré une première ligne de faille, avec, d'un côté, les universitaires « professionnels » et, de l'autre, les savants « amateurs » proches de l'Académie des sciences morales et politiques. On a vu aussi qu'une seconde ligne de fracture séparait, à l'intérieur même de l'Université, défenseurs de la philosophie (rebaptisée « métaphysique » et revendiquée comme telle par une nouvelle génération qui ne manquait pas d'aplomb) et pionniers des sciences sociales qui, venus de la philosophie, ne craignaient pas de déclarer, à l'instar des durkheimiens Paul Fauconnet et Marcel Mauss dans l'entrée « Sociologie » de la *Grande Encyclopédie* de 1901, que « le sociologue n'a[vait] pas à justifier ses recherches par une argumentation philosophique » et que « l'étude scientifique des sociétés rend[ait] nécessaire une conception différente de la nature humaine »[1] à laquelle la philosophie – si tant est qu'elle eût encore une raison d'être – n'avait pas d'autre choix que de se rallier.

Les philosophes universitaires, on le sait, ne voyaient aucune difficulté à dire le plus grand bien de l'œuvre de Tarde, dans la mesure où il leur semblait qu'elle ne portait pas atteinte à la conception générale qu'ils se faisaient de leur vie de philosophes – la *philosophie*, pour eux, étant l'activité noble entre toutes du champ intellectuel, la discipline de couronnement de l'enseignement secondaire *et* la méditation fondamentale régulant en amont et en aval la production de connaissances spécialisées ; dans la mesure également où elle ne remettait pas en cause ce qu'ils estimaient être leur mission « sociale » – à savoir préserver les droits de l'« esprit » et de la « morale » face à la « science », personnifiée par leurs soins, et tantôt dépréciée, tantôt valorisée, pour autant que la souveraineté de la *philosophie* en sortît à chaque fois renforcée. Ils tiraient de leur situation de professeurs de philosophie estime de soi et sentiment d'une utilité « sociale ». Sauf exception, ils n'avaient aucune raison de se ranger au point de vue de la

« science ». L'œuvre de Tarde autorisait un heureux compromis : prendre acte du renouvellement des perspectives intellectuelles favorisé par la psychologie physiologique, la psychiatrie, la sociologie ; *et* sauver le cœur dogmatique du métier de philosophe, c'est-à-dire les prérogatives irréductibles de l'« esprit » individuel. L'œuvre de Durkheim ne l'autorisait pas (ou beaucoup moins facilement).

« Je marche dans le sillon que vous avez creusé »…

Les thèses tardiennes fascinèrent peut-être plus encore quelques philosophes tentés par une carrière universitaire dans le champ nouveau de la sociologie et qui allaient bientôt contribuer au lancement de *L'Année sociologique*. Parmi ces derniers, Gaston Richard (1860-1945), auteur entre 1898 et 1907 de la plupart des comptes rendus et articles traitant de sociologie criminelle (et qui avait fait la connaissance de Durkheim durant leurs années d'études à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm), n'avait pas hésité à présenter Tarde comme « le plus original et peut-être le plus profond et le mieux informé des sociologues français[2] ». Dans une lettre datée du 18 décembre 1895, il avait fait part à l'intéressé de toute l'admiration qu'il lui portait :

> Je marche – de bien loin – dans le sillon que vous avez creusé. Si tous mes collègues font comme moi, vous êtes depuis pas mal d'années un classique de la philosophie. Vous êtes un des principaux guides que je recommande aux jeunes gens avides de lumières sociales (et ils le sont presque tous) pour qu'ils apprennent à se former une opinion. Tous mes élèves connaissent les *Lois de l'imitation* et il n'est pas un étudiant en droit de ma connaissance auquel je ne recommande l'étude approfondie de vos autres œuvres[3].

L'équipe de *L'Année sociologique* était loin d'être homogène, surtout au début. Le principal sujet de friction, c'est bien connu, concernait les rapports entre la psychologie et la sociologie. Significativement, quelques mois après avoir été nommé à la chaire de science sociale de l'université de Bordeaux, en remplacement de Durkheim (promu à la Sorbonne), Richard, répondant à une lettre de félicitations envoyée par Tarde, affirma encore vouloir réconcilier dans son enseignement et dans ses recherches, rangés sous la bannière de la « psychologie sociale », les doctrines tardiennes « psycho-sociales » et la méthode durkheimienne :

> J’ai été très sensible aux félicitations que vous m’avez adressées à l’occasion de ma nomination – provisoire – à la chaire de sociologie de Bordeaux. Je m’efforcerai, plus encore que par le passé, de montrer qu’un accord est possible, nécessaire même entre vos doctrines psycho-sociales et la méthode inaugurée par M. Durkheim – Mon cours de cette année aura pour objet une vue d’ensemble de la psychologie sociale[4].

Ambivalence, double jeu ou volonté de brouiller les pistes ? On constate, en lisant sa fiche de « renseignements » de l’année 1902-1903 transmise à la direction de l’enseignement supérieur du ministère de l’Instruction publique, que Richard indiqua, sous la rubrique « Objet enseignement » : « La pédagogie de Kant[5] ».

Du positivisme au criticisme

Dans sa thèse sur l’origine de l’idée de droit, présentée à la faculté des lettres de Paris en 1892, Gaston Richard, alors professeur de philosophie au lycée du Havre (il y avait été nommé un an plus tôt après avoir exercé dans les lycées de Lons-le-Saunier et de Vendôme)[6], avait pris bonne note, sans regret apparent, comme d’un fait évident, de la « crise de la philosophie » en général, et de la « crise de la philosophie du droit » en particulier, sous l’effet – comme Tarde l’avait mis en lumière de manière exemplaire – de la « psychologie expérimentale et comparative jointe à la science empirique des sociétés » :

> La première de ces sciences a vu, sinon dans l’essence, au moins dans les phénomènes de la personnalité, une corrélation générale des états de conscience et des états physiologiques, un produit complexe et instable conditionné par le milieu social et par le passé de l’espèce. La sociologie a repris à la théologie, en la corrigeant, l’idée de la solidarité humaine et à cette lumière a éclairé les faits sociaux[7].

Les « nouvelles données psychologiques et historiques », jugeait-il, devaient permettre de tenter, « avec l’appui d’une méthode plus sûre », l’examen des problèmes que la philosophie du droit, de Spinoza à Fichte en passant par Locke, Rousseau et Kant, avait « mal ou insuffisamment résolus »[8]. Outre la « *dogmatique de l’égoïsme* décorée du nom usurpé d’économie politique[9] », et critiquée dans une longue note de bas de page, c’est la « métaphysique du droit » que Richard avait placée plus précisément dans sa ligne de visée, puisque le cœur de la réorientation de l’examen des problèmes de la philosophie du droit résidait dans l’abandon de l’opposition de la « personne » (dotée d’une sorte de

« veto inviolable ») à la « société ». Pour lui, la « spéculation philosophique », en attribuant à la personne en soi une conscience morale autonome universelle, c'est-à-dire en refusant de considérer le « concours de la société telle que l'a faite l'éducation sociale prolongée pendant des siècles[10] », conduisait aussi sûrement à la « ruine du droit[11] » qu'elle était elle-même condamnée à être détruite par la science. Des lumières apportées par l'« histoire », la « psychologie des peuples », la « linguistique », les « études sociologiques », la « physiologie cérébrale », etc., il résultait, en effet, « que l'individu [devait] à l'éducation sociale la meilleure part de [sa] personnalité »[12]. Les scientifiques, aujourd'hui, recourent aux mêmes preuves. Les données du problème – comment comprendre, investiguer et restituer le plus exactement possible la nature spécifique des êtres humains dans le monde vivant – n'ont pas changé. En 1892, ces preuves et ces données étaient nouvelles. Elles étaient indissociables de grandes notions directrices, dont la mise en réseau contribua à encadrer des manières inédites d'investiguer et de se représenter les faits humains.

Dix ans plus tard, Richard publia *L'Idée d'évolution dans la nature et l'histoire*. Dans cet ouvrage, rédigé en réponse à un concours ouvert par la section de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques et reconnu comme « digne de recevoir l'intégralité du prix[13] » offert, il discuta à foison des problèmes dits de « psychologie sociale », en particulier dans la deuxième partie intitulée « Le problème psychologique et sociologique » (la première partie ayant pour titre « Le problème biologique », tandis que la troisième et dernière partie, très courte et de nature conclusive, est intitulée « La conscience et l'explication génétique »). Mais pourquoi parler de « psychologie sociale » ?

Sous le titre *La Psychologie sociale. Essai sur la science des sociétés*, Tarde avait tenté, en 1887, de faire paraître une somme dont le contenu devait ultérieurement être réparti dans deux volumes séparés, *Les Lois de l'imitation* (1890) et *La Logique sociale* (1895). Par l'usage de l'appellation *psychologie sociale*, il voulait dissocier « l'idée de sociologie [de] celle d'une interprétation physique ou biologique des faits sociaux », et s'inscrire dans le sillage de la « nouvelle psychologie » illustrée par les travaux de Taine, de Ribot ou de Delbœuf, qui, bien que qualifiée de « physiologique », lui paraissait « éminemment sociologique par sa portée et ses conséquences »[14]. *Essai sur l'origine de l'idée de droit*, rédigé à peu près au même moment par Richard, témoigne également du retentissement de la révolution de la compréhension de la nature humaine, des relations humaines et des productions humaines favorisée

par le développement de nouvelles approches scientifiques, principalement la psychologie (dite « physiologique », « expérimentale » ou « comparée », et qui n'avait plus rien à voir avec celle, « distincte de la physiologie », que les spiritualistes avaient érigée en « base de toutes les sciences philosophiques »[15]) et la sociologie. On peut dire qu'elle contient le concept tardien de *psychologie sociale*, à défaut de l'expression, presque absente. Or, revendiquant en 1903 le nom de « psychologie sociale », Richard l'entendait en prenant quelque liberté avec le concept tardien (c'est-à-dire sans véritable ambition ni de sociologiser la psychologie physiologique ni de comprendre la spécificité des faits sociaux grâce à la mise au jour d'une loi d'action psychologique telle que l'imitation). Certes, il écrivit :

> La psychologie sociale a un objet défini, l'étude des liens sociaux et des facteurs qui concourent soit à les former, soit à les dissoudre. Ces liens ont un élément commun défini par la psychologie pure ; c'est l'unisson psychologique ; c'est le renforcement de tous les états de conscience, tendances, émotions, hallucinations, jugements, volitions, qui sont communs simultanément à un grand nombre d'hommes[16].

Mais il rattacha aussitôt la psychologie sociale à la philosophie critique (celle-là « confirm[ant] entièrement » celle-ci) pour faire l'apologie de la raison en tant que « *spontanéité des concepts*, pour parler comme Kant »[17], et en tant que réalité purement individuelle, ni d'ordre instinctuel ni d'ordre social, ni biogénétique ni sociogénétique. Il n'est pas anodin qu'il ait introduit sa propre conception d'une psychologie sociale compatible avec la philosophie critique et avec le primat de la raison individuelle en remettant en cause un aspect – le plus durkheimien en un sens – des théories de Tarde (dont il loua la « gloire », la « grande valeur de l'œuvre » ainsi que la « merveilleuse subtilité »[18]) : « Selon nous, l'auteur tient constamment pour accordé ce qui est en question, l'existence […] d'un esprit social unique pensant dans un nombre indéfini de cerveaux[19]. » Il y a plus. Si Richard, dans l'*Idée d'évolution*, prétendit en gros que « la sociologie [était] une psychologie sociale ou n'[était] rien », comme Paul Lapie s'empressa d'en informer Célestin Bouglé (s'étonnant de constater qu'il fût de leur « bord », en dépit d'une « forme souvent confuse[20] »), c'est sans doute parce qu'il voyait dans cette assimilation le moyen de sauver, grâce à la philosophie critique et à l'*a priori* kantien (revu et corrigé par Émile Boutroux), la notion chrétienne d'*âme*, c'est-à-dire le « subjectivisme chrétien », voire la « conception chrétienne de la vie religieuse »[21], contre lesquels le sociologue, selon lui, n'avait pas à prendre parti.

Ainsi, en l'espace d'une dizaine d'années, la prise de conscience d'une crise et même d'une dé-fonctionnalisation effective de la philosophie avait fait place au sentiment que la « tâche urgente, aussi urgente que la constitution d'une sociologie autonome », était de « ramener la sociologie dans les limites de la philosophie critique »[22]. Telle était la nouvelle priorité – placée sur un même plan de nécessité que le projet durkheimien d'institutionnalisation d'une discipline sociologique indépendante – qui impliquait de « renoncer à opposer la sociologie à la philosophie critique[23] » ou de récuser l'« incompatibilité de la sociologie et de la métaphysique idéaliste[24] », et de réhabiliter la « morale spéculative »[25]. Par là, Richard ressuscita l'être de raison qu'il avait mis à mort dans sa thèse sur les origines de l'idée de droit. Le fait de vivre en société, avait-il alors démontré sur le témoignage de l'expérience (le seul qui eût droit de cité), expliquait que les êtres humains déterminent leurs relations juridiques, c'est-à-dire leurs droits et leurs devoirs réciproques. Sous l'influence de Tarde, il avait établi une distinction entre la conduite qui était prohibée ou qui était à prohiber (« celle qui généralisée par imitation rend impossible la vie en société[26] ») et la conduite qui était protégée ou qu'il y avait lieu de protéger (celle qui renforce l'énergie de la vie sociale). Il prêtait à la « société » le pouvoir de prendre possession des pensées des êtres humains, mais non de leur caractère : « Le caractère individuel résiste aux exigences de la vie sociale comme le corps résiste dans l'espace à la pression mécanique. […] La société, par l'éducation générale qu'elle nous donne, notre vie durant, se rend aisément maîtresse de nos pensées, non de notre caractère[27]. »

Il y avait là, pour Richard, un fait, d'ordre biologique ou physiologique, dans le détail duquel il avait choisi de ne pas entrer (tout juste s'était-il contenté de dénoncer la vanité et le danger de l'individualisme, dès lors qu'exalter le « caractère individuel » revenait à chanter les louanges d'une réalité inabsorbable en dernier ressort et d'un obstacle à la « vie sociale » ordinairement surmonté de manière pacifique).

Accéder à l'enseignement supérieur

Avant d'étudier la dimension religieuse des prises de position de Gaston Richard, il faut, pour rendre compte de l'évolution doctrinale relevée entre sa thèse soutenue en 1892 et son ouvrage couronné dix ans plus tard par l'Institut,

s’intéresser aux aléas de sa carrière. Professeur au lycée du Havre, Richard n’était clairement pas à « sa *vraie* place[28] », comme le signala Alphonse Darlu, inspecteur général de l’enseignement secondaire : « Je crois que la place de M. Richard serait surtout dans l’enseignement supérieur[29]. » Un prédécesseur de Darlu, Eugène Manuel (1823-1901), normalien, poète, qui, dans sa jeunesse, s’était fait une idée démesurée de la philosophie (« dans la philosophie je me développerai tout entier[30] »), reprochant à Victor Cousin de trahir celle-ci au bénéfice de l’érudition[31], avant de prendre la « résolution définitive[32] » de devenir professeur de littérature pour ne pas avoir à enseigner une philosophie compromise avec la religion, « ridicule, inutile et pédantesque[33] », avait noté de même, le 22 juin 1894 : « C’est […] un travailleur et un écrivain, qui réussirait dans l’enseignement supérieur, ou dans une chaire plus importante[34]. » Et encore, trois ans plus tard :

> C’est déjà plus qu’un professeur de philosophie, – et mieux qu’un préparateur au baccalauréat. Sur les questions économiques et sociales, il a eu, dans des conférences publiques, des succès remarquables, qui le désigneraient, dès à présent, pour l’enseignement supérieur, s’il n’ambitionnait pas les lycées de Paris, où il serait vite distingué[35].

Son chef d’établissement du Havre avait un sentiment identique : « Grande valeur professionnelle qui lui permet d’aspirer légitimement à une chaire de philosophie à Paris ou dans une Faculté. A une préférence marquée pour la Sociologie[36]. »

Officiellement, Richard exprimait le vœu de pouvoir enseigner au lycée de Versailles ou dans un autre lycée ou collège de la Seine, ou encore d’obtenir la chaire de philosophie du lycée de Grenoble. Dans les faits, à défaut, probablement, d’un grand lycée parisien, il aspirait surtout à rejoindre l’enseignement supérieur. Discrètement, il fit plusieurs démarches en ce sens auprès du directeur de l’enseignement supérieur, Louis Liard. Celui-ci, l’ayant reçu en juillet 1895, lui avait signifié que sa thèse et ses autres travaux ne le désignaient « point pour l’enseignement philosophique général », mais qu’il pouvait « cependant être désigné un jour pour l’enseignement de la sociologie ou de la science de l’éducation »[37]. Le Comité consultatif de l’enseignement supérieur – dont dépendait cette « désignation » – ne tarda pas à le qualifier (comme on dirait aujourd’hui) pour l’enseignement sociologique. Émanation du Comité consultatif de l’enseignement public créé en 1873 et composé notamment du directeur de l’enseignement supérieur, des différents inspecteurs généraux, du vice-recteur de l’académie de Paris, du directeur de l’École

normale supérieure, d'un représentant parisien de chacune des cinq facultés (droit, médecine, pharmacie, sciences et lettres), d'un professeur du Collège de France et d'un autre du Muséum d'histoire naturelle, ce comité constituait l'organe central de régulation des carrières universitaires[38].

Le problème est qu'il existait très peu de postes dans le domaine de l'« enseignement sociologique ». La dissociation de cet enseignement de l'« enseignement philosophique », s'agissant des professeurs agrégés de philosophie et des docteurs ès lettres, s'expliquait peut-être par la volonté des hauts responsables administratifs de créer une niche pour ceux qui cultivaient une « préférence marquée pour la sociologie ». Elle n'était pas non plus étrangère au souci des défenseurs de l'enseignement philosophique traditionnel d'exclure des chaires de philosophie générale les philosophes les plus engagés dans la sociologie. Cette deuxième considération pesait lourd, ce que Gaston Richard acceptait difficilement. En 1893, Paul Janet – philosophe spiritualiste, disciple de Cousin – lui avait promis son appui au sein du Comité consultatif. Quatre ans plus tard, visant la chaire de philosophie de l'université de Caen (pour laquelle il avait été officieusement proposé par le recteur et le doyen) ou toute autre chaire susceptible de se libérer à la suite du mouvement résultant de l'abandon par son titulaire de la chaire de Caen, Richard, « candidat jusqu'ici oublié », se rappela à son bon souvenir : « Plusieurs nominations ont été faites dans les universités, nominations dont ont bénéficié des docteurs admis *après moi*, MM. Blondel, Mauxion, Thouverez, Chabot et Lefèvre. […] J'ose derechef vous demander votre appui[39]. » En vain. Janet écrivit bien à Liard une courte missive (non datée et difficilement déchiffrable), se terminant par cette formule : « Je vous le recommande chaudement. » Mais on peut lire sur cette lettre, tracés au crayon de la main même de Liard (ses initiales en témoignent), les mots suivants : « C'est M. Janet qui l'a combattu en comité[40] »…

Pour être reconnu par le Comité consultatif de l'enseignement supérieur apte à enseigner la philosophie et à candidater à un poste universitaire, Richard finit par faire valoir son étude consacrée à l'idée d'évolution, comme il l'indiqua à Liard :

> Je suis, vous le savez, désigné depuis longtemps par le Comité consultatif pour l'enseignement sociologique. Mon vœu serait de l'être également pour l'enseignement philosophique. J'ai obtenu de l'Académie des sciences morales une distinction qui m'enhardit à le formuler. Elle m'a décerné, en octobre dernier [1901], sur la proposition unanime de la section de philosophie le prix Crouzet pour un mémoire sur l'*Idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire* (le mémoire paraîtra en octobre prochain). L'enseignement sociologique *stricto sensu* n'est représenté que par un seul cours, à Bordeaux. Une chaire de philosophie sociale a été créée à Toulouse, mais aussi

> longtemps que je ne serai pas désigné pour l'enseignement philosophique ma candidature à tout poste de ce genre sera non avenue ; et d'ailleurs on peut douter de la légitimité d'une séparation absolue entre la philosophie et les sciences sociales[41].

Richard profita néanmoins très rapidement d'une telle séparation lorsque, nommé à la Sorbonne comme suppléant de Ferdinand Buisson, Émile Durkheim laissa vacante sa chaire de science sociale de l'université de Bordeaux : « La suppléance de M. Durkheim à Bordeaux par la nature de l'enseignement que j'aurais à y donner répondrait à mes désirs[42]. » Son vœu fut enfin exaucé[43]. Il s'en était fallu de peu : « Excellent professeur. L'enseignement supérieur a été mal inspiré en ne se l'annexant pas. Il est trop tard maintenant pour réparer cet oubli[44] », avait noté, le 17 février 1902, le recteur de Caen !

Protestantisme *vs* catholicisme

Il est probable que la foi protestante de Richard, embrassée lors de ses années d'études à l'École normale sous l'influence de Renouvier et qui se fit de plus en plus présente en arrière-fond de son œuvre (pour des raisons personnelles qu'il n'est pas possible d'élucider ici, faute d'archives et de témoignages, mais qui n'étaient évidemment pas étrangères au regain de spiritualité chrétienne – mâtinée de positivisme – qui se manifesta dans une partie des élites intellectuelles françaises vers 1900, à la suite de la politique de « ralliement » décidée par Léon XIII, sans parler de ce qui a pu être considéré comme une sorte d'hégémonie culturelle protestante), explique qu'il ait subordonné à la philosophie critique néokantienne l'espèce de psychologie sociale-historique d'inspiration tardienne dont il disait vouloir jeter les fondements théoriques. L'échec de ce projet – notamment parce que Richard ne réalisa aucune recherche empirique à proprement parler – est moins significatif que le fait qu'il porte témoignage d'une configuration du pensable favorable à l'individu (et opposée à la société qui « ne peut le faire penser » puisque « nul n'entend la vérité qu'en lui-même »[45]) et dans laquelle la « foi philosophique […] bien tranquille » et la religion (qui « doit sentir […] que c'est au fond même de la conscience, là où se fait sentir l'inspiration divine, qu'est posé son fondement éternel »[46]) étaient invitées à marcher main dans la main.

Les citations qui précèdent sont issues d'un article rédigé en 1898 par Alphonse Darlu, qui, dénonçant les prises de position de l'historien et critique

littéraire Ferdinand Brunetière (1849-1906), rendit un hommage appuyé aux « paroles chrétiennes » du théologien protestant Alexandre Vinet. Le bimensuel *Foi et Vie*, fondé cette même année par le pasteur Paul Doumergue (1859-1930), s'affirma comme l'un des principaux organes de propagation de cette vision de l'individu qui mêlait foi protestante en la souveraineté de la conscience et un kantisme – celui de l'impératif catégorique – dont on ne craignait pas le « piétisme démarqué[47] ». La morale de Kant n'était-elle pas « la morale chrétienne laïcisée, ou mieux la morale rationnelle enfin dégagée et formulée sous l'influence du christianisme[48] » ? À Brunetière – qui, du haut de sa tribune de la *Revue des deux mondes* et à travers ses conférences, délivra pendant une dizaine d'années des sentences qui faisaient souvent « quelque émotion et grand bruit[49] », défendait au nom du catholicisme l'idée d'une nécessaire règle extérieure, supérieure à la conscience, et dans cette mesure adhérait au positivisme comtien –, il était répondu ceci :

> Pour relative et faillible que je doive considérer, en théorie, ma conscience, à moi, individu, il n'en reste pas moins qu'en pratique, c'est pour moi, individu, la seule autorité véritable et que toute autorité qui n'est pas reconnue et comme endossée par elle, demeure pour moi une autorité purement extérieure, c'est-à-dire une autorité mauvaise, illégitime, condamnable, une autorité que j'ai non seulement le droit, mais le devoir de repousser[50].

Ainsi s'exprimait le philosophe et théologien protestant Henri Bois (1862-1924) dans une rubrique de *Foi et Vie* intitulée « Notes sur la crise morale et religieuse ». Influencées par le criticisme de Renouvier et la pensée kantienne, visant un éclairage réciproque de la connaissance religieuse et de la connaissance en général, ses prises de position avaient une cible privilégiée : la *science*, qui pouvait être utile tant qu'elle se contentait de fournir une connaissance des moyens, mais devait laisser à la religion la connaissance des fins.

Gaston Richard, au fond, pensait la même chose, tout comme l'un de ses plus proches amis, Raoul Allier (1862-1939). Leur amitié était née à l'École normale. Le dernier livre de Richard fut consacré à la mémoire de son ami. C'est dans cette biographie, complétée après sa mort par le pasteur Daniel Couve (directeur honoraire de la Société des missions évangéliques), qu'il livra sans doute l'exposé le plus explicite de ses convictions religieuses. Il présenta aussi Allier comme un « sociologue isolé, mais puissant », en butte à une « école sociologique officielle »[51] – il est difficile de ne pas y lire un autoportrait. Allier, de son côté, voyait en Richard un « savant d'une pensée […] vigoureuse dans laquelle se reflétait l'austérité de sa conscience[52] ».

Agrégé de philosophie, professeur à la faculté de théologie de Montauban puis à celle de Paris, secrétaire général de la Ligue française pour le relèvement de la moralité publique et membre de l'Action morale de Paul Desjardins, Raoul Allier tenta toute sa vie de concilier trois vocations : « être une sorte d'évangéliste » ; « être en même temps un philosophe préoccupé de défendre sa foi » ; « lutter pour la réforme sociale »[53]. Vers 1905, il entra en lice pour une chaire de « Psychologie des phénomènes religieux » au Collège de France, grâce au soutien de Louis Liard, devenu recteur, et de son successeur à la direction de l'enseignement supérieur du ministère de l'Instruction publique, Charles Bayet. Or le crédit demandé en ce sens par le ministre fut refusé par la Commission du budget, notamment – selon Richard – à la suite de l'intervention de « rédacteurs de la savante revue *L'Année sociologique*[54] ». Il se peut que cet épisode ait contribué à éloigner définitivement Richard de Durkheim et de *L'Année sociologique*, par solidarité avec son ami.

« Prédicateur chrétien » et « philosophe social »[55], Allier s'est surtout appliqué, dans son œuvre, à éclairer la « psychologie de la conversion » afin de s'opposer à l'idée d'une incompatibilité foncière entre la mentalité « prélogique » et la mentalité « logique » et de sauvegarder la flamme du sentiment religieux contre l'athéisme scientifique des durkheimiens. Enseignant la philosophie religieuse, il ne se contentait pas de postuler l'existence d'un surnaturel « que ne peuvent entamer les conclusions les mieux établies des sciences de la nature et de toute autre forme de la connaissance qui s'appuie sur la méthode inductive et la preuve expérimentale[56] ». Il se définissait également comme un psychologue et un historien observant sans *a priori* la réalité de la religion en tant qu'expression d'un besoin individuel de l'esprit, en tant que réponse personnelle à l'appel de « Dieu » (réponse plus ou moins contrariée par la présence de rites mécaniques ou le recours, faute de mieux, à la magie). Ainsi, pour Allier, le rapport privilégié entre les êtres humains et « Dieu » était un fait, certes « mystérieux », qu'il prétendait constater en toute objectivité dans l'ensemble des civilisations, par-delà la diversité des cultes et les dégradations que les « vraies » croyances étaient susceptibles de subir.

Il n'est malheureusement pas possible d'analyser ici l'influence des débats théologiques et politiques entre catholiques et protestants sur la mise en forme de l'opposition individu/société dans les sciences humaines et sociales. Selon les représentations de l'époque, deux manières de sentir, de penser et d'agir se faisaient face : « Le protestantisme concentre tous ses efforts sur la mise en

valeur de l'individu. On a habitué le protestant, dès son enfance, à tout attendre de l'initiative individuelle. Le catholique enchaîne volontiers sa destinée à celle des collectivités dont il est membre[57]. »

C'est dire que l'appartenance revendiquée au catholicisme ou au protestantisme détermina nombre de prises de position dans les champs intellectuel et universitaire. Il faudrait par exemple étudier de manière détaillée la spécificité de la position occupée par un Brunetière ainsi que les principes générateurs et la réception de ses multiples prises de position à l'égard de la scientificisation du discours relatif aux différentes dimensions de l'existence humaine. Son célèbre article « Après une visite au Vatican », publié le 1er janvier 1895 dans la *Revue des deux mondes*, eut un retentissement considérable[58]. Brunetière y proclamait les « "faillites" partielles[59] » et l'impuissance de la science concernant ce qui touche « à l'origine de l'homme, à la loi de sa conduite, et à sa destinée future[60] », c'est-à-dire la nécessité de renouer avec la religion et d'abandonner la chimère d'un règne exclusif des « sciences naturelles » et des « sciences morales » (l'histoire et la philologie en particulier) soudées les unes aux autres. Parmi les correspondants du célèbre critique les plus prompts à réagir se détache Gaston Richard. Dans une lettre enragée, enfiévrée, il afficha sa détermination à combattre « *par tous les moyens légitimes* […] le concordat philosophique que, nouveau Bonaparte », le directeur de la *Revue des deux mondes* avait eu l'outrecuidance d'aller signer à Rome « au nom de la pensée française » :

> Je pense comme vous que les questions sociales sont des questions morales […] ; je pense que les sciences morales ne sont pas des simples corollaires des sciences de la nature et que la moralité n'est pas une tendance impulsive, mais le résultat d'un effort et d'une discipline. Ceci posé, je dis que se soumettre à la théologie catholique serait un acte de folie et un suicide.
> Nier la morale au profit de la théorie de la sélection ou bien rentrer dans le Moyen Âge, hors ces deux partis extrêmes, il n'y aurait pas le choix ! Pour soutenir un tel paradoxe, il faut ignorer systématiquement l'état de la pensée européenne.
> Il faut ignorer que le *transformisme* s'est singulièrement *transformé* et que l'immense légion de ses partisans n'accorde plus grande importance à la loi de concurrence vitale (voyez là-dessus le remarquable article que M. Houssaye consacrait aux *sociétés animales* dans la *Revue philosophique*).
> Il faut ignorer l'admirable développement pris par les sciences sociales positives, les travaux des Espinas, des Durkheim, des Tarde, des [Henry] Sumner Maine, des Ferri, des [Bernardino] Alimena, des Novicow et de tant d'autres.
> Mais « entre les sciences physiques et la morale, il y a un abîme » ! – Si par là vous voulez dire que l'esprit scientifique ne peut identifier la famille, l'éducation, la vindicte sociale[,] etc.[,] aux propriétés du chlore ou de l'aimant, personne ne contestera ce solennel truisme. Si vous voulez dire qu'en morale la foi du charbonnier suffit et que la preuve est inutile, halte là ! De Socrate à

> l'heure présente, toute l'histoire témoigne contre vous. Et comment la preuve des vérités morales peut-elle être trouvée sinon par l'étude objective, par l'analyse et la synthèse, le raisonnement et la vérification, bref par la science ?
> Nous voyons les Américains fonder leur enseignement populaire sur la physiologie ; nous voyons des pasteurs allemands expliquer la conscience morale par une interprétation hardie de l'idée d'évolution. Il est vrai que ce sont des protestants. Aux néo-catholiques suffit la léthargie mentale, dissimulée sous des périodes oratoires[61].

Bien qu'il n'en eût peut-être pas conscience, Richard toucha du doigt l'aspect le plus sophistique de la « méthode » de Brunetière, laquelle, sous une apparence raisonnable, consistait à figer l'élan des sciences humaines et sociales au milieu du XIXe siècle pour n'en retenir que les éléments compatibles avec le postulat d'un inconnaissable divin. C'est pourquoi il ressentit la nécessité d'invoquer les avancées les plus récentes de la « pensée européenne », de la sociologie française à la criminologie italienne en passant par l'histoire du droit, du « transformisme » des origines à ses versions plus « hardies » en passant par la physiologie. Mais c'est surtout en tant que protestant qu'il se sentit piqué au vif, témoignant que l'idéal réformé d'individualité et l'idéal catholique d'une autorité commune ne pouvaient que cheminer différemment, et obliquement, sur les voies ouvertes par la mise en évidence d'une pluralité de déterminations historisables et objectivables constitutives de l'existence humaine – mise en évidence favorisée par un régime conceptuel s'étendant de la biologie à la sociologie et qui avait trouvé, dans cette extension réalisée durant la seconde moitié du XIXe siècle, le principe même de son unité.

Contre l'« aristocratisme » tardien

Gaston Richard était mû par une vision religieuse profondément égalitaire de l'humanité. Il est significatif qu'il ait fait grief à Tarde, dans un long compte rendu des deux volumes de sa *Psychologie économique*, de défendre une « conception hyperaristocratique » selon laquelle « *humanum paucis vivit genus*[62] » (« le genre humain vit pour [ou grâce à] peu d'hommes »). Dans son esprit, la notion d'*imitation* posait problème en tant qu'elle impliquait de conférer à l'invention un caractère d'exception. Il avait fait connaître à l'auteur sa divergence d'appréciation dans sa lettre du 18 décembre 1895 : ce concept – qu'il trouvait utile, mais plutôt pour désigner des phénomènes d'ordre pathologique – devait être joint préférentiellement à celui d'*assimilation* :

> Votre sociologie générale, telle que je la comprends, est l'élaboration d'un concept précisément opposé à celui de la différenciation puisque c'est l'*assimilation* de l'humanité par l'amour et la collaboration, consciente ou non, d'un groupe d'hommes toujours plus étendu, au développement logique d'une même pensée sociale. Le pouvoir heuristique de ce concept est à coup sûr très supérieur à celui de l'évolutionnisme ordinaire. Toutefois il y a là plus, infiniment plus que de simples *lois de l'imitation* ou même qu'une théorie du conformisme au sens traditionnel du mot. Je persiste à voir dans l'imitation une conséquence plutôt pathologique que normale de l'assimilation. N'avez-vous pas montré que l'inférieur commence à singer le supérieur quand il cesse de croire en lui et de l'aimer ? N'est-ce pas dans la criminalité que se manifeste au plus haut degré cette tendance à l'imitation ? Or vous pensez bien que je ne vois pas dans le crime un fait normal, encore moins dans sa propagation. D'ailleurs, de ce point de vue, la théorie de l'imitation regagne en importance tout ce qu'elle semblait perdre : dans tel domaine la pathologie n'est pas moins importante que la théorie des faits normaux[63].

Dans un courrier daté du 20 octobre 1896, il avait encore écrit à Tarde :

> La théorie de l'assimilation, dont l'imitation (*ab interioribus ad exteriora*) est le signe le plus visible, me semble à l'heure actuelle l'hypothèse la plus simple qui puisse nous aider à relier les deux seules données sérieuses de la sociologie ; d'un côté les faits de contagion psychologique actuellement observables, de l'autre la continuité historique. Elle s'impose notamment à l'historien de l'art et à l'historien du droit. De cette façon la guerre qu'au nom de la psychologie sociale on essaye de mener contre l'« historisme » perd tout sens[64].

Dans une missive ultérieure, à propos justement de *Psychologie économique*, il avait enfin réitéré son « complet accord » avec la « théorie de l'imitation », « sauf sur le caractère accidentel de l'invention »[65]. En bref, l'idée qu'il y eût, d'un côté une masse d'imitateurs inconscients, de l'autre une poignée d'inventeurs peut-être tout aussi inconscients (ou une « hyperaristocratie » consciente de ses privilèges), lui déplaisait souverainement. Il soupçonnait Tarde de chercher à justifier l'existence des classes oisives en leur attribuant la paternité des inventions (liées aux loisirs)[66], bien qu'il reconnût sans difficulté l'aptitude de celui-ci à se hisser au-dessus de l'esprit de sa classe d'origine : « Aristocrate et idéocrate, ennemi redoutable de la démocratie qu'il frappe dans sa racine, dans l'idée même de la réciprocité des services, il sait rester supérieur à l'esprit de classe qui a enseveli sous sa fange la pensée de tant d'économistes "libéraux"[67]. »

Un tel jugement, s'il reflétait sans aucun doute les conceptions profondes de Richard en matière de religion et de politique, participait aussi d'une stratégie rhétorique visant à ménager Durkheim, dont il était encore proche en 1902 et auquel il venait de succéder à Bordeaux, et qui ne devait pas apprécier qu'il accordât autant d'intérêt à l'œuvre de Tarde en particulier et à la psychologie en général. Il est bien évident, en dernier ressort, que Richard ambitionnait de

s’affirmer en son nom propre dans le champ de la sociologie et qu’il désirait définir, à cette fin, une voie intermédiaire entre le « sociologisme » de Durkheim et le « psychologisme » de Tarde (ce qui supposait aussi qu’il tînt, à l’égard des grands noms qu’il rêvait de dépasser, un double discours).

S’il avait revendiqué, dans une lettre à l’auteur, un « point de vue purement sociologique[68] », Richard ne s’était pas interdit pour autant, dans son compte rendu, de parler de psychologie, bien au contraire. En fait, le point de vue sociologique général – inséparable du réquisit d’une synthèse des caractéristiques pluridimensionnelles des faits humains à travers la reconstitution de leurs enchaînements historiques – l’autorisait à évaluer les propositions de Tarde à la lumière des acquis de la recherche dans les différentes branches de la psychologie (l’œuvre plurielle de Wilhelm Wundt étant notamment sollicitée). Ainsi lui reprocha-t-il tantôt d’avoir sacrifié la psychologie physiologique à la psychologie sociale, non sans faire valoir que « la théorie économique du besoin [devait] être avant tout demandée à la psychologie physiologique » (le besoin étant essentiellement un « phénomène psychophysiologique »[69]) ; tantôt d’avoir absorbé la « psychologie sociale » dans la « psychologie individuelle » et préféré les leçons de la « psychiatrie » à celles de la « psychologie comparée » : « Au fond de sa psychologie sociale, nous retrouvons toujours l’idée contestable empruntée par lui à Taine : c’est qu’une société d’hommes ou d’animaux normaux n’est qu’un hôpital d’aliénés ou d’hystériques et que la relation de l’hypnotiseur et de l’hypnotisé est le type et l’origine de la relation intermentale. » Sur ce dernier point, Richard n’hésita pas à mettre en avant sa propre loi psychosociologique des associations :

> Nous croyons que le gouvernement d’une association finit toujours par coïncider avec la volonté et les croyances d’une personnalité. Mais puisqu’il faut au moins deux individus pour constituer l’embryon d’une association, à l’origine de toute association est la réciprocité de tendances, d’instincts, sinon de pensées. M. Tarde méconnaît donc la loi de l’*unisson psychologique*, commune aux sociétés animales et aux sociétés humaines[70].

Cela ne l’empêcha pas de conclure que Tarde avait produit une « belle œuvre » et eu le grand mérite, entre autres, de renouveler la théorie de la concurrence[71].

La philosophie au service de l’« âme »

Richard ne fut titularisé à l'université de Bordeaux qu'en 1905, nommé professeur de philosophie. Il demanda à échanger son enseignement avec celui de Paul Lapie, qui venait d'être chargé d'un cours de science sociale. C'est encore à sa demande qu'il accéda, un an plus tard, au poste de professeur de science sociale. Ses cours n'avaient pourtant pas vraiment convaincu le directeur de l'enseignement supérieur, Charles Bayet, qui n'était pas philosophe, contrairement à son prédécesseur Louis Liard, mais historien (spécialiste de l'Empire byzantin). Précisant, dans un document confidentiel daté de mars 1906, que, devant une petite vingtaine d'étudiants, Richard avait traité de la « magie au point de vue sociologique, s'aidant d'une part des travaux des historiens, d'autre part de ceux des ethnologistes », il regrettait que le plan de sa leçon fût peu clair et que sa pensée manquât « de vigueur et de précision » :

> Sans doute cette leçon avait été préparée par d'assez nombreuses lectures, mais les matériaux ainsi empruntés n'étaient pas classés ni contrôlés avec esprit critique. On passait de la magie assyrienne à la magie hindoue, de là à la magie finlandaise et, sans trop voir quel lien rattachait ces développements. Surtout on attendait le moment où le professeur aborderait personnellement le problème de la magie, de ses origines, de son évolution, de son rôle social. Cette partie personnelle a manqué à sa leçon. À en juger par cette leçon, M. Richard est un professeur laborieux, consciencieux, mais dont la pensée reste souvent vague et manque de force. Je crains qu'il n'ait le défaut auquel sont souvent enclins les sociologues de se contenter de formules qu'ils prennent pour des réalités ou pour des lois[72].

Mais Richard fit rapidement ses preuves, s'affirmant comme un « professeur très dévoué à sa tâche[73] », « sachant unir au travail scientifique une très grande activité professionnelle[74] ». Au cours des années 1930, il gagna même dans certains milieux la réputation de chef de file d'une tendance de la sociologie française opposée à celle représentée par les héritiers de Durkheim[75]. Après la mort de René Worms, en 1926, les destinées de l'Institut international de sociologie et de la *Revue internationale de sociologie* lui avaient été confiées comme un honneur, mais aussi comme une responsabilité à laquelle il ne pouvait être question de se dérober. Il avait occupé la chaire de science sociale de l'université de Bordeaux jusqu'à sa retraite (en 1930). Il dirigeait la « Bibliothèque de sociologie » de la prestigieuse collection « Encyclopédie scientifique » de la maison d'édition Doin.

Comment voyait-il sa place dans l'histoire du savoir ? Il n'est pas sans intérêt de relever qu'il demanda explicitement à son élève Roger Bastide (1898-1974), qui préparait en 1938 un article sur son œuvre, d'« insister sur le caractère *historique* qu['il] donn[ait] à la sociologie (comme espérance de la vie en société) et sur le rapport entre cette conception et celle de Cournot et de Tarde,

par opposition au mécanisme confus du positivisme[76] » (c'est-à-dire du durkheimisme). Ce rapprochement avec l'auteur des *Lois de l'imitation* n'était pas illégitime. Car, comme Tarde, Richard avait favorisé le maintien de certains points de jonction entre les pratiques et les institutions respectives des universitaires « professionnels » et des savants « amateurs » ; et contribué à ne pas séparer la sociologie de la philosophie. Sauf qu'il agit dans un autre contexte institutionnel et que son capital intellectuel présentait des composantes différentes.

La visée d'une synthèse psychosociologique historiquement fondée, ou d'une « méthode historique [qui soit] celle du psycho-sociologue[77] », conduit presque immanquablement à aborder – pour s'en défaire aussitôt ou pour l'intégrer dans le schéma général projeté – la question de l'« inné » dans les comportements et les croyances des êtres humains. Et en l'occurrence, seule la philosophie, sous la forme du kantisme, apporta à Richard une réponse compatible avec son christianisme réformé. Contre Durkheim, il affirma que la morale et la rationalité ne dépendaient pas seulement du fait de la socialité ou de la vie collective. Elles n'étaient pas non plus innées au sens biologique du terme. Qu'étaient-elles, alors ?

Elles étaient à comprendre comme des idées existant en puissance dans le psychisme des êtres humains et dont la réalisation subjective ainsi que la matérialisation objective requerraient la réunion de conditions sociales favorables. Aussi le progrès était-il non seulement pensable (la morale consciente et individuelle apparaissant historiquement *contre* l'instinct *et contre* une certaine configuration de la vie collective), mais compatible avec la religion révélée (ou, plus exactement, avec une certaine interprétation de la religion révélée). Comme si, pour justifier que le christianisme – et plus encore sa version réformée – n'eût pas existé de tout temps, il avait fallu démontrer que la raison n'était ni le produit de toute vie sociale quelle qu'elle fût ni un donné instinctuel pour tout être humain quel qu'il fût. Entre la biologie et la sociologie, ou par opposition à la « bio-sociologie » (puisqu'« une sociologie sans fondement psychologique ne p[ouvai]t être qu'une section de la biologie[78] »), une voie intermédiaire s'imposait. Bien sûr, il convenait de repousser la « vieille psychologie », dont l'erreur avait été d'« identifier la connaissance rationnelle avec l'innéité des concepts ». Une psychologie sociale lui était préférable :

> L'instinct est collectif, la raison est individuelle ; c'est là une donnée inébranlable de la psychologie. L'histoire de la civilisation et de la discipline sociale reflète la prédominance de la

> connaissance réfléchie sur la connaissance instinctive et le développement de la conscience individuelle aux dépens de la conscience collective. Voilà la donnée inébranlable de la science sociale[79].

Mais la psychologie sociale, on l'aura compris, servait la quête d'un « inné » conçu philosophiquement comme n'étant pas d'ordre biologique et comme échappant à la prise de la « société » (la « vie collective » ou la « vie sociale » étant susceptible d'activer un potentiel de rationalité et de moralité présent grâce à « Dieu » à l'état de germe dans chaque être humain). Ainsi le concept rationnel n'était-il ni une création instinctive (puisqu'il n'était pas inné au sens biologique) ni une conséquence directe de la vie des êtres humains en société. Il était autre chose. Quelque chose d'ineffable : « Nul concept abstrait n'est inné, et on peut toujours en retracer la genèse (Ribot), mais tout concept suppose un travail intérieur de l'esprit[80]. » C'était là une manière détournée de préserver – comme Allier l'avait formulé plus crûment – la « possibilité, pour une puissance spirituelle, d'agir sur la conscience humaine », ce qu'aucune science humaine ou sociale, ni la physiologie (entendue comme science des antécédents physiologiques des idées, volitions et sentiments des êtres humains) ni la sociologie (entendue comme science de l'influence réciproque des êtres humains dans la production des pensées et des sentiments qui les habitent), ne pouvait remettre en cause :

> Un homme peut avoir d'excellentes raisons pour ne pas trouver en lui-même l'explication d'idées, d'ambitions, de résolutions, qui lui paraissent au-dessus de son énergie. Le mouvement naturel de la piété est alors d'adorer et de rendre grâce. Là est le surnaturel central, celui que la science ne ruinera jamais, et auquel la piété ne renoncera à aucun prix[81].

Richard se déclarait solidaire d'une forme de théologie – celle qui acceptait l'examen rationnel du dogme et accordait à la religion une valeur subjective – qui lui semblait représenter une « heureuse application de la philosophie critique[82] ». Il ne lui avait pas échappé que la sociologie, étendant sa juridiction à la religion et à la morale en tant que faits psychiques et faits sociaux interdépendants – interdépendance rendue, par exemple, par le concept de *représentation collective* –, non seulement mettait en cause la « notion de la philosophie comme examen des postulats de la science[83] », mais menaçait l'existence même de l'âme, la conscience individuelle libre et supérieure pour autant qu'elle est en liaison avec la transcendance divine. Sous les dehors d'une argumentation philosophique – *id est* : la sociologie, comme toute science, ne peut pas répondre à tout ; ses procédés d'investigation et ses modes de

raisonnement, ses méthodes et ses hypothèses, ne valent que dans le domaine limité qui lui est attribué en amont par la philosophie critique, et, dans la collaboration qu'elle est contrainte, selon ces principes épistémologiques, de poursuivre avec la psychologie, « la direction appartient à la science qui manie les méthodes les plus sûres, c'est-à-dire la psychologie[84] » – était dissimulée une conviction intime, *id est* : l'« âme » est une réalité d'essence divine irréductiblement subjective, l'« élévation de la conscience vers l'absolue perfection[85] », et la sociologie n'a pas à s'en mêler.

Contre le durkheimisme

Salué à sa mort comme un « moraliste autant qu'un sociologue », un fidèle à la « ligne traditionnelle » ayant « rejoint, par-delà Auguste Comte, Kant et Leibniz[86] », Gaston Richard estimait que « la moralité [était] la socialité transformée par une réaction personnelle et réfléchie[87] ». Selon lui, les dispositions qui pouvaient inspirer une éducation libérale et des institutions favorisant la confrontation libre et respectueuse des caractères individuels étaient « rationnelles, elles [n'étaient] pas sociales au sens que le positivisme attache à ce mot[88] ». En clair, la moralité consciente était moins *sociale* que la moralité inconsciente. Or, rétorqua Durkheim, que le facteur personnel eût pris historiquement une importance plus grande dans la morale ne signifiait pas que celle-ci fût devenue moins sociale : « De ce que nous devions pratiquer la morale avec plus de conscience et de réflexion, il ne suit nullement qu'elle cesse, pour cela, d'être chose sociale, si elle est sociale par nature : il y a là une question de fait contre laquelle ne saurait prévaloir aucune dialectique[89]. » Autrement dit, le terme *social* ne pouvait plus être employé à la légère à partir du moment où il était raccordé à la notion de *fait* et où il convenait de prouver, grâce à des recherches bien ciblées et non pas *in abstracto*, la réalité spécifique (et spécifiée) des faits sociaux.

Il fallait aussi prendre en compte les contraintes d'un nouveau régime conceptuel scientifique. À l'intérieur de ce régime, la fonction de *social* – en tant que notion directrice située par rapport aux notions *psychologique* ou *biologique* – peut être, par exemple, de désigner l'ensemble des réalités objectives que les êtres humains ont le pouvoir de créer et de transmettre, de produire et de reproduire, d'incarner, de révérer, de subir ou de rejeter ; mais

aussi d'éclairer les attitudes, les représentations, les croyances, les opinions que l'être humain, né dans une famille et dans un groupement organisé qui le précèdent, et doté par leur truchement de capacités de réflexion et de réflexivité plus ou moins élevées, a en partage avec d'autres êtres humains appartenant comme lui à des configurations plus ou moins nombreuses et séparées les unes des autres ; cela, sans avoir à pénétrer la *psychologie* de l'être humain considéré *individuellement* ni à rappeler constamment ses caractéristiques *biologiques* et *physiologiques* d'être vivant.

À cette interprétation du régime conceptuel des sciences humaines et sociales, il n'était possible de s'opposer qu'en se fondant sur des éléments de preuve empirique. Aucune dialectique, si sophistiquée fût-elle, aucune argumentation philosophique apriorique ne permettait de soutenir une autre conception – plus étroite ou plus complexe – de *social* (synonyme chez Durkheim de *collectif*). Pour cela, il fallait des faits, uniquement des faits. Faute de quoi, l'affirmation selon laquelle la « morale » devient « de moins en moins une chose collective[90] » à mesure que les êtres humains appartenant à certains types de société (dites « évoluées ») sont requis de la pratiquer en faisant preuve d'une conscience ou d'une réflexivité peut-être supérieures aux exigences d'autres collectivités, devait être considérée comme une manifestation de légèreté ou d'incohérence conceptuelle, puisque ce n'est jamais que « la société elle-même qui réclame de ses membres un effort moral plus personnel[91] ». Pour Durkheim, Richard n'apportait pas le moindre commencement de preuve à l'appui de sa thèse d'une dé-collectivisation ou d'une désocialisation de la morale (ou d'une morale historiquement moins « collective » ou « sociale » que ses devancières, ou encore d'une bienfaisante réaction à la socialité du sujet conscient, pérennisée ou non dans des institutions « rationnelles »). Il aurait fallu que ce dernier fût plus explicite, alors qu'il ne pouvait évidemment pas avouer dans ses écrits de sociologie, sauf exception sibylline, sa croyance en une réalité non sociale parce que non exclusivement humaine : la réalité de l'« âme » propre à l'être humain en tant qu'il entre subjectivement en communication avec la parole de « Dieu » et qu'il s'arrache, par là, tout à la fois à ses instincts et à une socialité spontanée et immédiate.

Aussi étonnant que cela paraisse, toute la pensée de Richard tient dans cette seule idée. Elle ne donnait l'impression d'être confuse que pour autant que ses fondements n'étaient pas dicibles. Pour la rendre socialement acceptable, Richard s'appliqua à faire varier les registres de ses prises de position conformes. Dans le champ de la sociologie, ayant succédé à Durkheim à

l'université de Bordeaux, alors même qu'il se sentait de plus en plus en désaccord avec les propositions de l'« école française de sociologie » concernant la religion et les phénomènes sociaux « primitifs », il avait comme ressource principale son capital philosophique. Par conséquent, c'est en tant que philosophe, en usant en toute connaissance de cause d'une grille de lecture idéaliste et essentialisante, qu'il entreprit de démasquer le « caractère sophistique[92] » de la doctrine durkheimienne, « une métaphysique semi-naturaliste, semi-idéaliste qui se résume dans ces trois propositions : "Dieu n'est que la Société. – L'autorité de la Raison en chacun de nous est l'autorité de la Société. – La Société ne diffère de la Nature que par une complexité supérieure"[93] ». Dès lors, ces propositions mises au jour, l'« apostat[94] » du durkheimisme estimait qu'il n'y avait plus lieu de lui reprocher le « caractère trop philosophique de [sa] *sociologie générale*[95] ».

Il y a pourtant fort à parier que l'opposition de Richard à l'idée somme toute banale selon laquelle la « raison » – c'est-à-dire les dispositions rationnelles des êtres humains et les compétences qu'ils mettent en œuvre pour tirer parti de leur environnement et se reproduire en tant que groupes organisés – procède de la vie sociale, et la vie sociale, avec sa complexité *sui generis* supérieure, fait partie du monde « naturel » (il faudrait retracer la généalogie de ce concept et la multiplicité de ses signifiés, de ce qui est extérieur aux êtres humains, soit le monde également dit « sensible » ou « physique », à ce qui est leur propre, c'est-à-dire leurs caractères innés dits « physiques » et « moraux » – ou « mentaux » –, de ce qui va invariablement de soi à ce qui ne doit surtout plus aller de soi, de ce qui s'apparente à une force perturbatrice de désordre à ce qui relève d'un principe d'ordre et d'équilibre), n'avait d'autre origine que sa fidélité à la croyance en une *surnature*. Laisser entendre que les dispositions rationnelles des êtres humains activables à travers les relations à autrui dans des ensembles structurés résultent de l'évolution biologique, et, semblablement, que les représentations et rites divers orientant l'activité réfléchie ont une réalité collective, c'était nier implicitement, en effet, que la « raison » pût être issue d'une puissance surnaturelle et entretenir avec elle une relation privilégiée toute personnelle.

Une autre ressource, pour Richard, était la psychologie sociale ou l'interpsychologie tardienne, peut-être plus précieuses encore pour opposer à l'image véhiculée par les durkheimiens d'une communion des sujets dans une même conscience collective (cette « *surconscience*[96] » dans laquelle les consciences personnelles, en échange de leur soumission, étaient censées puiser

la capacité à penser par concept ainsi que l'aptitude permettant de former des jugements de valeur, cette « conscience des consciences[97] » soupçonnée d'aliéner toute liberté de conscience), celle d'un dialogue irréductible entre la subjectivité du croyant et la transcendance divine : « Le sociologue […] devra […] se garder de voir dans la conscience collective une entité et de la doter d'une virtualité créatrice propre. La méthode exige qu'il y voie plutôt un système de relations interpsychologiques et qu'il s'abstienne, tout en affirmant le "Nous", de nier le Moi[98]. »

Il ne faut donc pas s'y tromper. L'ensemble des prises de position théoriques de Richard dans le champ de la sociologie naissante – la définition d'une sociologie générale contre la sociologie religieuse durkheimienne, l'affirmation, avec Tarde, du primat des « propriétés psychologiques » pour comprendre « historiquement la vie sociale[99] », la reprise du contingentisme de Boutroux pour penser conjointement l'évolution naturelle et l'évolution sociale, et, en guise de fondement *a priori*, l'adhésion aux « vues essentielles[100] » de l'école criticiste de Renouvier, excepté l'expulsion hors de la science des « phénomènes humains et sociaux » (« l'attitude de Kant [étant] ici préférable[101] ») – convergeaient vers une seule et même nécessité intérieure : justifier la raison d'être de la vie spirituelle du chrétien. Si le criticisme, comme le pensait Renouvier, a bien été « dans la philosophie ce que le protestantisme [était] dans la religion[102] », il en alla de même, en sociologie, de la psychologie sociale redéfinie par Richard sous les auspices du criticisme.

Richard avait besoin de la philosophie pour limiter les ambitions de la sociologie (et empêcher qu'elle n'utilisât la religion comme pierre de touche du mode d'être en société et de l'orchestration des représentations collectives, au détriment du sentiment individuel de l'ineffable) ; il avait besoin de la psychologie pour diriger prioritairement ces ambitions vers la connaissance des liens interpsychiques, c'est-à-dire des rapports entre des esprits rationnels doués de sentiments et libres de créer des formes sociales évoluant à travers le temps : « Les faits sociaux naissent des relations entre des êtres capables d'éprouver des sentiments, d'avoir des représentations et de les exprimer[103]. » La psychologie sociale l'attira, *in fine*, dans la mesure où il acceptait en même temps la réalité du « milieu social », tout en se gardant de doter celui-ci d'une quelconque « individualité[104] ».

De même que Ribot, pour détacher la psychologie de la philosophie, avait imposé aux psychologues de suivre les leçons de la biologie, Richard, pour ramener la sociologie dans le giron de la philosophie et la limiter en amont pour

qu'elle n'empiétât pas sur l'espace du subjectivisme chrétien, jugeait que « celui qui ignore la psychologie ne sera jamais un sociologue » et que « l'étude de la personnalité humaine sera toujours le fruit de la collaboration du sociologue et du psychologue »[105]. Sauf que, hors du postulat de l'être humain comme être de raison, il entretenait le plus grand flou lorsqu'il s'agissait de définir les « faits sociaux » les plus généraux, selon lui, à savoir « les phénomènes communs à la vie sociale et à la vie individuelle, les phénomènes d'action intermentale[106] » ; lorsqu'il fallait détailler la manière de « combiner dans un même enseignement l'idéal rationnel et l'acquis sociologique[107] » ; ou lorsqu'il convenait de mettre en pratique l'axiome (d'inspiration simmélienne) selon lequel la sociologie est la science des formes de la sociation, c'est-à-dire une science particulière à l'objet rigoureusement délimité, et non pas la science des faits sociaux (c'est-à-dire la science sociale par excellence).

À l'inverse, pour Durkheim, le sociologue devait investiguer l'ensemble des faits sociaux, sans se demander lesquels possédaient les traits de généralité les plus accusés ou rentraient dans la catégorie des « formes ». La question de savoir s'il était possible de placer l'ensemble des sciences sociales sous la coupe de la sociologie – question sur laquelle Richard avait concentré une grande partie de ses critiques – avait une valeur bien moindre, dans son esprit, que le principe en vertu duquel aucune argumentation philosophique apriorique, aucune dialectique, dans le cadre de cette investigation, n'était en droit de fixer des limites, quelles qu'elles fussent. Seule l'étude des faits pouvait permettre de déterminer la réalité – la nature, les contours, les régularités, la dynamique, les « lois », etc. – du « social ». En définitive, les seules généralités acceptables étaient celles qui avaient pour finalité de « coordonner les recherches des sciences particulières », et qu'on pouvait faire reposer « sur un nombre suffisant de travaux particuliers et de recherches définies »[108].

Dans son compte rendu de *L'Origine de l'idée de droit*, rédigé en 1893 pour la *Revue philosophique*, Durkheim avait loué l'« esprit d'observation » de Richard, avant de critiquer – ou, plus exactement, de ramener à de justes proportions – sa « remarquable ingéniosité dialectique ». Richard s'était attaché à établir l'antériorité de la notion de délit par rapport à celle de droit. Or, selon Durkheim :

> Dans la réalité historique, le droit et les violations du droit constituent deux ordres de faits concomitants et contemporains et, par conséquent, il n'est pas possible de dire que, chronologiquement, l'un a devancé l'autre. Il ne peut donc être question que d'une antériorité

> logique ; *or celle-ci est d'une bien petite importance pour le sociologue. Ce qui importe à la sociologie, c'est de savoir quels sont les rapports qui existent réellement entre les choses, et non ceux suivant lesquels les concepts doivent être logiquement rangés*[109].

Cette posture scientifique radicale, par laquelle le principe de plaisir philosophique était sacrifié sans ciller au principe de réalité sociologique (dans sa recension, Durkheim parla significativement de « coquetterie[110] » et démontra *in fine* la vanité des raisonnements logiques purement abstraits et l'inanité de la quête éperdue d'une essence des choses), et adoptée qui plus est par un ancien élève de Boutroux, était incompréhensible pour les philosophes de métier ou de vocation. Ils ne reconnaissaient plus la philosophie chez les durkheimiens de stricte obédience ! Ils étaient désarçonnés plus encore par le fait que ceux-ci ne semblaient plus du tout se préoccuper de cette discipline ! Comme l'écrivit le jeune Canguilhem, disciple d'Alain et adversaire constant du durkheimisme : « Dieu sait ce qu'est la philosophie pour un sociologue[111] » !

C'est dire si Durkheim, en dépit des maladresses conceptuelles qu'il était possible de lui reprocher et qui, pour une part, s'expliquaient par le souci de ne pas braquer ses « collègues » philosophes, alors même que la logique de sa démarche l'avait conduit à constater une sorte de dé-fonctionnalisation irrémédiable de la philosophie (pour une autre part, la plus importante, *car elle manifestait la reconnaissance pleine et absolue de la souveraineté d'un régime conceptuel scientifique*, c'était le prix à payer pour maintenir *ouverte* la perspective d'un croisement satisfaisant, en termes de contrôles réciproques et d'articulations, des « lois de la sociologie », des « lois de la biologie » et des « lois psychologiques »[112]), était parfaitement au clair sur les sacrifices qu'impliquait le fait de mener une vie tout entière consacrée à la science. N'en citons que deux, les principaux : la renonciation à la croyance en l'âme et à toute forme d'idéalisme (tel celui de la raison pure) ; l'abjuration du prestige statutaire associé au nom *philosophie* ainsi que l'abandon de la langue philosophique (cette « langue toute formée d'abstractions soigneusement définies » qui elle-même procédait d'un refus des « recherches de faits purement scientifiques »[113] et dont l'indépendance supposait la maîtrise de schèmes rhétoriques destinés à compenser l'absence de connaissance scientifique précise des grands sujets traités, sans être réductibles pour autant aux discours de la religion et du sens commun).

Notes du chapitre 3

1. P. FAUCONNET et M. MAUSS, « Sociologie », *in La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, vol. 30, H. Lamirault, Paris, 1901, p. 165.
2. G. RICHARD, *Le Socialisme et la Science sociale*, F. Alcan, Paris, 1896, p. 172.
3. Lettre de G. Richard à G. Tarde, 18 décembre 1895 (CHSP, GTA, 92).
4. Lettre de G. Richard à G. Tarde, 20 octobre 1902 (CHSP, GTA, 92).
5. AN, F/17/24167 (dossier Gaston Richard).
6. *Ibid.*
7. G. RICHARD, *Essai sur l'origine de l'idée de droit*, *op. cit.*, p. VII.
8. *Ibid.*, p. IX.
9. *Ibid.*, p. VII.
10. *Ibid.*, p. IX.
11. *Ibid.*, p. XII.
12. *Ibid.*, p. XV.
13. C. FRANQUET DE FRANQUEVILLE, « Discours. Séance publique annuelle du samedi 7 décembre 1901 », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLVII, janvier 1902, p. 18.
14. G. TARDE, préface inédite (1887), citée dans I. LUBEK, « Histoire de psychologies sociales perdues », *loc. cit.*, p. 364.
15. P. JANET, *La Crise philosophique. MM. Taine, Renan, Littré, Vacherot*, G. Baillière, Paris, 1865, p. 2.
16. G. RICHARD, *L'Idée d'évolution dans la nature et l'histoire*, F. Alcan, Paris, 1903, p. 179. En ce sens, *psychologie sociale* était synonyme de *sociologie*, puisque Richard précise, dans un autre ouvrage publié au même moment, que « l'objet de la sociologie […] est […] d'étudier […] les conditions de la formation, de la durée, des transformations et de la dissolution des *liens sociaux* » (G. RICHARD, *Notions élémentaires de sociologie*, Delagrave, Paris, 1903, p. 14).
17. *Idem*, *L'Idée d'évolution dans la nature et l'histoire*, *op. cit.*, p. 212.
18. *Ibid.*, p. 203.
19. *Ibid.*, p. 205.
20. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 4 mars 1903 (fonds Célestin Bouglé, BNF-NAF 28228).
21. G. RICHARD, « Le réalisme sociologique et le catholicisme social », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LII, 1901, p. 445.
22. *Ibid*.
23. *Ibid*., p. 444.
24. G. RICHARD, *Manuel de morale, suivi de Notions de sociologie*, Delagrave, Paris, 1903, p. V.
25. *Idem*, « Le conflit de la sociologie et de la morale philosophique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LIX, 1905, p. 62.
26. *Idem*, *Essai sur l'origine de l'idée de droit*, *op. cit.*, p. XXI.
27. *Ibid*., p. 255.
28. « Inspection générale de l'année 1900-1901 » (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).
29. « Notice individuelle destinée à l'Inspection générale » (1901), (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).
30. Lettre d'E. Manuel à A. Manuel, mars 1844, *in* E. MANUEL, *Lettres de jeunesse*, Hachette, Paris, 1909, p. 11.
31. Lettre d'E. Manuel à L. Laurent-Pichat, 9 décembre 1844, *in ibid.*, p. 31.
32. Lettre d'E. Manuel à L. Laurent-Pichat, novembre 1845, *in ibid.*, p. 49.
33. Lettre d'E. Manuel à L. Laurent-Pichat, novembre 1845, *in ibid.*, p. 59.
34. « Inspection générale de l'année 1893-1894 » (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).
35. « Inspection générale de l'année 1896-1897 » (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).
36. « Notice individuelle destinée à l'Inspection générale » (1895) (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).
37. Lettre de G. Richard à L. Liard, 13 janvier 1899 (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).

38. Voir E. PICARD, « Les enseignants-chercheurs : une évaluation centralisée. Du Comité consultatif de l'enseignement supérieur au CNU », *Spirale*, n° 49, 2012, p. 69-82.
39. Lettre de G. Richard à P. Janet, 13 octobre 1897 (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).
40. Dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167.
41. Lettre de G. Richard à L. Liard, 14 mai 1902 (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).
42. Lettre de G. Richard à L. Liard, 2 juillet 1902 (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).
43. Lettre de G. Richard à L. Liard, 23 juillet 1902 (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).
44. « Notice individuelle destinée à l'Inspection générale » (1902) (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).
45. A. DARLU, « De M. Brunetière et de l'individualisme : à propos de l'article "Après le procès" », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 6, 1898/3, p. 397.
46. *Ibid.*, p. 398.
47. H. BOIS, « La vraie renaissance du paganisme dans la morale », *Foi et Vie. Revue de quinzaine, religieuse, morale, littéraire, sociale*, n° 1, 1905, p. 21.
48. *Idem*, « La renaissance du paganisme en morale », *Foi et Vie*, n° 23, 1904, p. 641.
49. H. MONNIER, « M. Brunetière et Auguste Sabatier », *Foi et Vie*, n° 1, 1904, p. 20.
50. H. BOIS, « La renaissance du paganisme en morale », *loc. cit.*, p. 638.
51. G. RICHARD, *La Vie et l'Œuvre de Raoul Allier (29 juin 1862-5 novembre 1939)*, Berger-Levrault, Paris, 1948, p. 315.
52. R. ALLIER, « Daniel Essertier », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 207.
53. G. RICHARD, *La Vie et l'Œuvre de Raoul Allier*, *op. cit.*, p. 19.
54. *Ibid.*, p. 236.
55. *Ibid.*, p. 213.
56. *Ibid.*, p. 311.
57. P. DOUMERGUE, « La réunion des Églises catholiques et protestante est-elle possible et comment ? », *Foi et Vie*, n° 20, 1904, p. 552.
58. Voir H. W. PAUL, « The debate over the bankruptcy of science in 1895 », *French Historical Studies*, vol. 5, n° 3, 1968, p. 299-327.
59. F. BRUNETIÈRE, « Après une visite au Vatican » (1894), *in Questions actuelles*, Perrin, Paris, 1907, p. 16.
60. *Ibid.*, p. 7.
61. Lettre de G. Richard à F. Brunetière, 3 janvier 1895 (papiers Ferdinand Brunetière, BNF-NAF 25048).
62. G. RICHARD, compte rendu de G. Tarde, *Psychologie économique*, *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LIV, 1902, p. 647.
63. Lettre de G. Richard à G. Tarde, 18 décembre 1895 (CHSP, GTA 92).
64. Lettre de G. Richard à G. Tarde, 20 octobre 1896 (CHSP, GTA 92).
65. Lettre de G. Richard à G. Tarde, 20 octobre 1902 (CHSP, GTA 92).
66. G. RICHARD, compte rendu de G. Tarde, *Psychologie économique*, *loc. cit.*, p. 641.
67. *Ibid.*, p. 647.
68. Lettre de G. Richard à G. Tarde, 20 octobre 1902 (CHSP, GTA 92).
69. G. RICHARD, compte rendu de G. Tarde, *Psychologie économique*, *loc. cit.*, p. 645.
70. *Ibid.*, p. 647.
71. *Ibid.*, p. 642.
72. Dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167. Le 31 mars 1896, l'inspecteur général (et philosophe spiritualiste) François Evellin, tout en vantant ses « réelles qualités philosophiques », avait jugé Richard de la manière suivante : « Son raisonnement ferme et nerveux, n'a pas ce je ne sais quoi de tranchant et de vif, qui courant à la réalité elle-même, nous met tout d'abord au cœur des choses » (« Inspection générale de l'année 1895-1896 » [dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167]).
73. « Renseignements » (1912-1913), (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).

74. « Renseignements » (1918-1919), (dossier Gaston Richard, AN, F/17/24167).
75. R. BASTIDE, « Un grand sociologue français. M. Gaston Richard, directeur de l'Institut international de sociologie », *Revue de christianisme social*, n° II, 1930, p. 428-437 ; D. ESSERTIER, « M. Gaston Richard », *Foi et Vie*, n° 6, 1930, p. 364-375 ; A. JOUSSAIN, « Les deux tendances de la sociologie française », *Revue internationale de sociologie*, tome XXXIX, 1931, p. 266-270 ; T. MAULNIER, *Mythes socialistes*, Gallimard, Paris, 1936, p. 257-262.
76. Lettre de G. Richard à R. Bastide, 18 novembre 1938, *in Bastidiani*, n° 49-50, 2005, p. 177.
77. G. RICHARD, *L'Idée d'évolution dans la nature et l'histoire*, *op. cit.*, p. 172.
78. *Ibid*., p. 214.
79. *Ibid.*, p. 210-211.
80. *Ibid.*, p. 212.
81. Cité dans G. RICHARD, *La Vie et l'Œuvre de Raoul Allier*, *op. cit.*, p. 148-149.
82. G. RICHARD, « Le réalisme sociologique et le catholicisme social », *loc. cit.*, p. 429.
83. *Idem*, « Le conflit de la sociologie et de la morale philosophique », *loc. cit.*, p. 61.
84. *Idem*, *L'Évolution des mœurs*, Doin, Paris, 1925, p. 355.
85. Lettre de G. Richard à R. Bastide, 19 janvier 1938, *Bastidiani*, n° 49-50, 2005, p. 173.
86. ANONYME, « Gaston Richard », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 51, 1946/1, p. 96.
87. G. RICHARD, *Notions élémentaires de sociologie*, *op. cit.*, p. III.
88. *Idem*, « Sur les lois de la solidarité morale », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LX, 1905, p. 458.
89. É. DURKHEIM, compte rendu de G. Richard, « Les lois de la solidarité morale », *in L'Année sociologique*, vol. X, 1907, p. 382.
90. *Ibid*.
91. *Ibid*., p. 382-383.
92. Lettre de G. Richard à D. Parodi, 27 mai 1919 (CHSP, fonds Dominique Parodi).
93. G. RICHARD, *La Sociologie générale et les lois sociologiques*, Doin, Paris, 1912, p. 368.
94. C.-H. CUIN, *Durkheim. Modernité d'un classique*, Hermann, Paris, 2011, p. 29.
95. G. RICHARD, *La Sociologie générale et les lois sociologiques*, *op. cit.*, p. 369.
96. *Idem*, *Sociologie et Théodicée. Leur conflit et leur accord*, Les Presses continentales, Paris, 1943, p. 276.
97. *Ibid.*, p. 278.
98. G. RICHARD, « Le réalisme sociologique et le catholicisme social », *loc. cit.*, p. 444.
99. *Idem*, « Les obscurités de la notion sociologique de l'histoire. Sociologie et axiologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LXII, 1906, p. 429.
100. *Idem*, *L'Idée d'évolution dans la nature et l'histoire*, *op. cit.*, p. 369.
101. *Ibid.*, p. 370.
102. Cité dans E. JANSEENS, *Le Néo-criticisme de Charles Renouvier*, Institut supérieur de philosophie/F. Alcan, Louvain/Paris, 1904, p. 7.
103. G. RICHARD, *Notions élémentaires de sociologie*, *op. cit.*, p. 14.
104. *Ibid*., p. 15.
105. G. RICHARD, *Pédagogie expérimentale*, Doin, Paris, 1911, p. 91.
106. *Ibid*.
107. G. RICHARD, *Manuel de morale, suivi de Notions de sociologie*, *op. cit.*, p. VI.
108. É. DURKHEIM, compte rendu de G. Richard, *La Sociologie générale et les lois sociologiques*, *in L'Année sociologique*, vol. XII, 1909-1912, p. 2-3.
109. *Idem*, compte rendu de G. Richard, *L'Origine de l'idée de droit*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XXXV, 1893, p. 294-295. (C'est nous qui soulignons.)
110. *Ibid.*, p. 295.
111. G. CANGUILHEM, « Commentaires sur un article d'André Joussain, "L'enseignement de la sociologie" » (1933), *in Œuvres complètes*, vol. I : *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin,

Paris, 2011, p. 438.

112. É. DURKHEIM, « Représentations individuelles et représentations collectives » (1898), *in Sociologie et Philosophie*, PUF, Paris, 2010 [1924], p. 1-2. L'intention stratégique même de ce texte (définir la psychologie comme science des faits mentaux individuels en tant qu'ils ne sont pas strictement situables vis-à-vis de telle ou telle région cérébrale pour mieux spécifier par analogie l'objet de la sociologie par rapport à la psychologie individuelle) témoigne assez génialement des possibilités d'usage des ressources d'un régime conceptuel tridimensionnel et de la maîtrise de la littérature scientifique que cela supposait (et que cela suppose toujours).

113. ANONYME, « Introduction », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1893/1, p. 3.

4

Être ou ne plus être philosophe

On s'intéressera dans ce chapitre à Paul Lapie (1869-1927), auquel, plus encore peut-être qu'à un Gaston Richard, la psychologie sociale permit d'accueillir la sociologie sans rien sacrifier des habitudes de pensée et des manières de sentir et de concevoir l'existence rivées au nom *philosophie* et au statut de « philosophe ». La correspondance (jamais étudiée systématiquement) qu'il a entretenue avec son ami Célestin Bouglé (son ancien condisciple au lycée Henri IV), qui lui aussi faisait partie de ces collaborateurs de Durkheim dont les papiers n'étaient pas vraiment « en règle[1] », témoigne bien de ses hésitations de jeune philosophe irrésistiblement attiré par les progrès de la connaissance scientifique des faits psychiques et sociaux[2].

Aujourd'hui, Lapie est surtout connu des historiens pour ses fonctions de directeur de l'enseignement primaire au ministère de l'Instruction publique (1914-1925), qui l'amenèrent, en 1920, à introduire dans le programme des écoles normales d'instituteurs un cours de sociologie – que le nouveau locataire de la rue de Grenelle, Léon Bérard, envisagea quelques années plus tard de supprimer puis de réformer substantiellement[3], suscitant une vive polémique. Pourtant, c'est un peu contre son gré que Lapie avait embrassé la carrière de grand serviteur de l'État (il occupa, les deux années qui précédèrent sa mort, le poste prestigieux de vice-recteur de l'académie de Paris). Fils d'instituteur, brillant agrégé de philosophie (bien qu'il eût raté le concours d'entrée à l'École normale), professeur de philosophie à l'université de Bordeaux après avoir été notamment maître de conférences à l'université de Rennes et chargé de cours à l'université d'Aix-Marseille, il avait espéré obtenir une chaire à la Sorbonne, en 1909 puis en 1911. Sauf que Durkheim, qui ne parlait jamais de lui sans émettre « des réserves[4] », semble-t-il, ne fit rien pour arranger les choses, tandis que ses amis, comme Bouglé, tâchaient de l'orienter en douceur vers la haute

administration de l'Instruction publique, « cette filière [de] deuxième choix » pour les « professeurs des facultés littéraires de province [ayant] perdu l'espoir d'accéder à la consécration parisienne »[5] :

> Je sais bien […] que mes produits, depuis quelque temps, sont trop rares et trop peu appréciés sur le marché pour me créer des titres, et le désarroi intellectuel dans lequel je me trouve depuis dix-huit mois, l'espèce de stérilité dont je me sens frappé, ne me laisse pas espérer une carrière scientifique plus brillante. Est-ce cela que vous voulez me faire comprendre en m'orientant vers l'administration ? Il y a longtemps que je l'ai compris[6].

Il suffit, pour s'en convaincre, de consulter le dossier de carrière de Lapie. Dans sa fiche de « renseignements » de l'année 1910-1911 (probablement rédigée par le doyen de l'université de Bordeaux), on lit l'évaluation suivante : « Une des natures de choix de la Faculté. Activité intelligente et réfléchie. Un de ceux qui se dépensent le plus et le mieux pour les étudiants. » Or, deux ans plus tôt, Lapie apparaissait non seulement comme un « professeur dévoué », mais aussi comme un scientifique accompli : « Un des meilleurs maîtres de la Faculté. Rare dévouement professionnel ; grande activité scientifique[7]. »

Deux modèles intimidants, deux désirs en lutte

Si, après avoir été nommé recteur de l'académie de Toulouse le 3 juin 1911 (et en dépit de quelques velléités tardives), Lapie devait ne plus jamais retrouver l'Université, il avait nourri, dans sa jeunesse, de hautes ambitions intellectuelles[8]. Deux types idéaux étaient offerts au philosophe désireux d'entrer en contact direct avec la réalité factuelle des êtres humains (considérés dans leur nature physio-psychologique ou en tant que membres d'ensembles structurés dont les « œuvres » – langues, bâtiments, objets, normes, coutumes, etc. – peuvent leur survivre et s'imposer à chacun d'eux comme des réalités extérieures, alors même qu'elles ne sont que des œuvres humaines constamment revivifiées, recomposées ou remplacées au fil des générations) : 1. celui du sociologue en tant que spécialiste des faits sociaux dans leur caractère propre de faits généraux extérieurs aux individus (dans l'esprit de ce que visait Durkheim) ; 2. celui du psychologue expérimentaliste qu'avait imposé Ribot.

Ces deux modèles fascinaient Lapie tout autant qu'ils l'intimidaient. Comme l'attestent les lettres qu'il écrivit à son ami Bouglé, il se sentait incapable et/ou

peu enchanté à l'idée de répondre aux réquisits liés au plein accomplissement de l'un ou de l'autre. Mais il existait un modèle intermédiaire : celui représenté par Tarde. Tel est le modèle que Lapie désirait atteindre, ou plus exactement dépasser, de son propre chef, c'est-à-dire *in fine* sous le chef de la philosophie et en tant que philosophe (ce que n'était pas Tarde).

Lapie commença sa carrière en 1893, au lycée de Tunis. Il y resta trois ans. Il frappa d'emblée ses inspecteurs par sa « très bonne tenue », son caractère consciencieux, sa faculté à susciter la sympathie des élèves. Tout indique, cela dit, qu'il ne cessa jamais d'être un professeur relativement traditionnel. Il lui était ainsi reproché de ne pas « causer davantage[9] ». Eugène Manuel (qu'on a déjà croisé), ayant assisté à sa première leçon consacrée à Spinoza, regretta qu'il n'eût « accordé aucune place à la biographie, même sommaire, d'un personnage si particulièrement digne d'intérêt : sans un seul mot sur les origines, les études, le genre de vie de Spinosa [*sic*], M. Lapie s'est jeté, d'emblée, dans l'analyse des idées du philosophe, se privant ainsi d'un moyen très légitime de faire naître l'attention et la curiosité[10] ». Il est vrai que, procédant ainsi, Lapie s'était plutôt conformé au programme pour la classe de philosophie arrêté le 22 janvier 1885, lequel subordonnait l'histoire de la philosophie à l'explication de texte[11].

À Tunis, à ses moments perdus, le jeune philosophe réfléchit d'abord à l'établissement d'une science des caractères :

> Je voudrais voir quelle est la réaction propre des différents caractères en présence des principales circonstances de la vie, quelle est l'attitude des divers individus en face de la mort, par exemple. Ces circonstances extérieures pourraient servir de réactifs à l'aide desquels on classerait les caractères les mieux accusés : au lieu de dire qu'il y a des bilieux et des lymphatiques, des impulsifs et des réfléchis, on aurait une méthode de classification plus profonde. […] Peut-être suffirait-il de substituer à l'observation vulgaire, littéraire, seule employée maintenant, une méthode d'expérimentation plus scientifique[12].

Mais Bouglé découragea rapidement ses desseins et il finit par reconnaître que les moyens lui manquaient :

> Je ne sais ni observer ni expérimenter. […] Tout ce que j'ai trouvé dans mes souvenirs ne dépasse pas la portée des observations vulgaires ou littéraires. Ce que je cherchais en somme, c'étaient des lois plus précises que les lois de l'association des idées, indiquant suivant quelles règles particulières les idées s'associent chez les divers individus. Mais ce serait en effet un travail infini. […] Pour le moment j'y ai renoncé[13].

Puis, outre qu'il commença à s'intéresser aux relations sociales caractéristiques de la situation coloniale tunisienne (non sans dénoncer, dans la colonisation, « un moyen presque criminel de résoudre le problème social

européen[14] »), son grand projet devint de dégager des « lois logiques du désir », ce qui revenait à poser les fondements d'une véritable psychosociologie et nécessitait d'avoir recours à l'expérience ou du moins à un minimum d'observations rigoureuses.

Il s'ouvrit de ce nouveau projet à son confident et ami dans une lettre datée du 4 février 1894 :

> Je fais surtout de la psychologie, et, dans la psychologie, ce qui confine, à mon sens, à la sociologie, la psychologie du désir. Cela confine à la sociologie, ou à la morale sociale, car si l'on avait les lois logiques du désir, on saurait prévoir, satisfaire ou modérer les désirs des hommes : les lois sociales dériveraient de la connaissance exacte des lois qui président à la naissance, au développement, à la complication, à la lutte des désirs. Je serais heureux d'avoir tes observations sur ces questions.

Il lui paraissait important que Bouglé se prêtât aux expériences qu'il lui suggérait, ou, du moins, le mot *expérience* étant « très prétentieux », qu'il se livrât à des observations sur ses propres désirs, en particulier les « désirs contraires *logiquement* » en lutte dans sa conscience :

> Combien de temps dure cette lutte ? quels arguments chaque désir évoque-t-il ? par quelles péripéties passe le combat ? combien de temps durent-elles ? quel désir triomphe ? – J'insiste sur la *durée* de ces luttes et de leurs péripéties dans la conscience : Si, en effet, les lois du désir peuvent être soumises à quelque mesure – ce qui est douteux – ce ne peut être qu'à ce point de vue. S'il y a une mécanique psychologique, elle est plus simple que la mécanique physique. Car elle ne tient pas compte de l'espace.

Et Lapie de se lancer dans une longue digression à propos de la science moderne, incapable, en substance, de ramener le composé au simple. Mais ce développement interminable et d'une confusion extrême ne le satisfaisant pas, surtout par contraste avec la clarté – du moins sous l'angle des intentions visées – de ce qui précédait, il s'emporta contre lui-même, notant, rageur : « Voilà bien du gribouillage métaphysique, mais de temps à autre je me fatigue des observations psychologiques, des lectures empiriques auxquelles je me suis condamné cette année pour remédier aux défauts de ma confusion métaphysique, et je repars dans mes divagations, tout assoiffé que je sois de précision et de clarté[15]. »

À l'évidence, cette lettre – apportant une illustration involontaire mais ô combien frappante des intuitions théoriques de son auteur – trahit la lutte entre deux désirs : le désir de liberté spéculative propre au philosophe (joint au plaisir narcissique des généralités ultimes – du « dernier mot » si on veut – et/ou de l'ésotérisme inaccessible) et le désir de rigueur et de mesure propre au

scientifique (joint au plaisir narcissique de la clarification attendue et/ou de la découverte inattendue)[16]. Il est tout à fait significatif que « gribouillage », « confusion », « divagations » et l'adjectif « métaphysique » (que seules des considérations de style semblent avoir préservé d'une adjonction au mot « divagations », tant la cooccurrence de *divagation[s]* et de *métaphysique[s]* est répandue) connotent ici négativement la philosophie ; tandis qu'« observations », « empiriques », « précision » et « clarté » connotent positivement la psychologie en tant que science, la sociologie (assimilée à la « morale sociale ») étant par ailleurs envisagée ici dans la perspective d'une possible contribution de la science psychologique des désirs à une meilleure organisation de la vie en société.

Juger et définir la sociologie

Lorsque Élie Halévy, vers le début du mois de novembre 1894, lui confia la rubrique « L'année sociologique » de la toute récente *Revue de métaphysique et de morale*, Paul Lapie était donc un jeune homme tiraillé entre les délices de la métaphysique et la tentation d'une conversion à la discipline ascétique de la science. Halévy lui recommanda explicitement d'être « sévère ». Il allait de soi que les philosophes se devaient d'accueillir avec réserve, du haut de leur position au sommet de la hiérarchie des savoirs et en vertu d'une mission unificatrice et d'un monopole de la connaissance extrascientifique de l'en deçà et de l'au-delà des choses affirmés comme autant de postulats comparables à ceux des religions, l'émergence des nouvelles sciences psychologiques et sociales (la création de la *Revue de métaphysique et de morale* avait au fond pour seule raison d'être de réaffirmer la souveraineté – mais aussi l'altérité irréductible – de la « philosophie » vis-à-vis des sciences en général, qui étaient plus que jamais l'objet d'une curiosité vigilante et intéressée) :

> Cette recommandation n'est pas sans me faire rêver : comment être sévère, quand on a à juger des messieurs très mûrs comme Lacombe, Tarde ou autres, qu'on les trouve intéressants, et qu'on est soi-même […] très novice en sociologie ? Et comment être sévère quand on voit Halévy lui-même mettre des gants pour dire leur fait à ces messieurs[17] ?

Mais, comme il ne s'était pas attendu à ce que Lapie, profitant de l'occasion, mît au clair ses idées et présentât finalement dans son long compte rendu – tout « novice » qu'il fût et non sans solliciter, parfois, les textes recensés bien au-delà

de leur lettre – une vision personnelle et de ce que devait être la sociologie (à savoir, une science des désirs suggérés) et de la méthode qu'il convenait de lui assigner (la logique)[18], Halévy – probablement satisfait, aussi, de la liberté critique toute philosophique dont avait fait preuve son jeune collaborateur – lui reprocha l'obscurité de sa conclusion, « précisément relative à [cette] explication logique du désir[19] » qui était au centre de ses échanges avec Bouglé. Cette « explication », que Lapie évoquait encore longuement dans sa lettre du 11 novembre 1894 (sans la relier directement à la commande de la *Revue de métaphysique et de morale*), devait déterminer en fait toute son analyse des travaux sociologiques de l'année 1894 (ce qu'Halévy n'avait qu'imparfaitement discerné, sans quoi il ne se serait pas focalisé sur la conclusion).

Deux livres importants avaient été publiés cette année-là : *Logique sociale* de Tarde et *De l'histoire considérée comme science* de Paul Lacombe. Et Durkheim avait livré ses « règles de la méthode sociologique » dans quatre numéros successifs de la *Revue philosophique*. Parmi les autres travaux passés en revue par Lapie, figurent : *La Vie sociale, la morale et le progrès* de Julien Pioger, *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* de Gustave Le Bon, *Les Gaspillages des sociétés modernes* de Jacques Novicow – le seul, ou presque, à échapper à toute critique – ou encore *Les Deux Directions de la sociologie contemporaine* de Marcel Bernès, ainsi que des articles publiés par Worms et Espinas, ses deux têtes de Turc[20].

Après avoir critiqué la métaphore de la société-organisme, Lapie, dans « L'année sociologique 1894 », expose une première idée-force : l'« être social » n'est pas un « être vivant », mais un « être spirituel ». Le lecteur, à ce stade, ne sait pas encore avec certitude si cette conclusion est cruciale ou secondaire pour Lapie. L'urgence, ajoute l'auteur, serait en fait que les sociologues, au lieu de s'escrimer à définir l'« être social », la « société », « se mettent à l'étude des faits[21] ». La question de la nature des faits examinés ne se pose pas moins : les « faits sociologiques » sont-ils indépendants des autres ou forment-ils « une classe déterminée de faits psychologiques[22] » ?

De prime abord, Lapie semble reprendre à son compte le reproche de « réalisme scolastique » formulé par Tarde à l'encontre de la définition durkheimienne des faits sociaux (assimilés à une contrainte extérieure pesant sur les individus). Or, objecte-t-il (à Tarde, implicitement), Durkheim ne croit évidemment pas qu'une société existe en soi, distincte des individus. Il a simplement voulu tirer toutes les conséquences du fait que les institutions – par exemple, les lois ou les monuments – préexistent aux individus considérés un à

un et leur survivent. On ne peut nier que leur durée est indépendante de chaque vie individuelle ; seulement, « rien ne prouve qu'il en soit de même pour tous les faits sociologiques[23] ». Ici, Lapie ne s'autorise que de lui-même. Il ne se sert d'aucun autre auteur recensé pour contrecarrer les conceptions sociologiques de Durkheim. Pour résumer, d'après lui, les « faits sociaux » ne peuvent pas être réduits à des *œuvres* survivant aux individus, sachant : 1. que ces œuvres ont été générées par l'intelligence humaine (la « raison ») ; 2. qu'elles sont perçues, appréhendées, entendues diversement par chaque conscience individuelle ; 3. qu'elles sont constamment transformées grâce à ces qualités proprement humaines. La genèse, l'appréhension individuelle et l'évolution de la forme et du sens des institutions ne sont donc pensables qu'à condition de faire toute leur place à l'intelligence humaine, aux capacités de réflexion, d'examen critique et de prise de conscience de leurs intérêts et valeurs des êtres humains ; en sorte qu'il est impossible, « comme le veut M. Durkheim, [de] "dissocier" les faits individuels et les faits sociaux[24] ».

Il est intéressant de noter que, usant des adjectifs *psychologique* et *sociologique*, Lapie monte ensuite en généralité : « Tout ce que nous donne l'observation sociologique, ce sont des faits psychologiques suggérés tantôt par la force, tantôt par la raison[25]. » Et dès lors que la question est de savoir « quels faits psychologiques peuvent se suggérer et devenir sociologiques », et que la réponse a été donnée par Tarde, puisque ces faits « sont les désirs et les croyances » (qui « deviennent sociaux, s'ils sont imités »[26]), *Les Lois de l'imitation*, implicitement, et *Logique sociale*, explicitement, se trouvent placées au cœur de la note critique.

Même si on ne distingue pas toujours facilement l'énoncé de ses opinions personnelles du résumé des opinions d'autrui (par exemple, lorsque, discutant les distinctions établies par Lacombe entre les faits individuels et les faits sociaux, il écrit que la réflexion d'un écrivain isolé est un fait individuel qui ne devient social qu'à partir du moment où son produit est rendu public et ne se heurte pas à une indifférence universelle ou générale), les ouvrages examinés semblent uniquement servir de prétexte à Lapie pour illustrer sa définition de la sociologie comme « science des désirs suggérés », qui prolonge librement une inspiration tardienne. En effet, « deux conditions sont nécessaires pour qu'un fait individuel devienne social : il faut qu'il s'exprime et que son expression suscite un désir[27] ». Le fait individuel, pour Lapie, a pour siège la conscience de l'individu. De là, l'équivalence entre fait individuel et fait psychologique. Rien n'est plus individuel que l'activité de réflexion et d'élaboration des idées à laquelle se

livrent les individus chacun pour son compte et avec toutes ses particularités. *Individu*, *conscience*, *psychologique*, *idées*, *individualité* appartiennent visiblement, pour Lapie, à un même réseau conceptuel : « Les idées ont leur origine dans les consciences individuelles ; mais, trouvant de l'écho dans des consciences voisines, elles perdent leur individualité ; ce qui est social, ce n'est pas la nuance spéciale qu'elles ont dans la conscience qui les conçoit : c'est ce qui est transmis, compris, suggéré[28]. »

Évidemment, on serait en droit de faire remarquer qu'une idée ne naît jamais dans une conscience individuelle sans devoir quelque chose à ce qui a été appris auprès d'autrui dans une société donnée ni sans mettre en jeu des propriétés universelles de l'esprit (où on retrouve l'« homme individuel », l'« homme temporaire » et l'« homme universel » distingués par Lacombe) ; et, à l'inverse, que si un fait est social en tant qu'il est compris, rien n'empêcherait de le dire tout autant « psychologique ». À notre avis, les incertitudes que laisse planer Lapie sont volontaires et témoignent d'une cohérence conceptuelle qu'il importe de bien appréhender. Celle-ci le porte à préférer à l'expression « fait individuel » celle de « fait psychologique » (bien que ces deux expressions soient synonymes selon lui). Il écrit ainsi : « Il n'y a pas de faits individuels en sociologie : ce qui est individuel, c'est l'élaboration des idées ; les idées elles-mêmes, jetées au vent, deviennent des faits sociaux[29]. » La formulation est plutôt maladroite et pourrait même paraître contradictoire. La vision ou la croyance qui la sous-tend est pourtant aisée à pénétrer : les faits individuels par excellence sont les idées produites par l'intelligence des individus et c'est en tant que celles-ci sont exprimées et reçues par d'autres consciences – réception elle-même caractérisée par le vocable *désir* – que les faits individuels, qui sont donc des faits psychologiques, deviennent sociaux. Il s'ensuit que les faits sociaux procèdent de faits psychologiques ou qu'ils sont une variante ou une variété de faits psychologiques. C'est du point de vue de l'être individuel producteur conscient d'idées singulières que les faits sociaux sont conceptualisés ; le *social*, c'est ce qui échappe à l'individu, parce que d'autres individus s'en saisissent.

On peut résumer le propos de Lapie – qui discute *Logique sociale* de Tarde – sous la forme d'un syllogisme :

1. Un individu élabore des idées : fait individuel-conscient-psychologique.
2. Ces idées sont diffusées et suscitent des sentiments divers : fait social.
3. La transmutation d'un fait individuel-psychologique en fait social ne serait pas possible sans la faculté des êtres humains à ressentir des émotions, des désirs

(ces « faits affectifs » étant des « faits sociologiques[30] » dans la mesure où ils sont forcément suggérés par autrui, *par l'œuvre d'autrui*).

Ce syllogisme est complété ou concurrencé par un second, de nature identique :

1. Un nouveau-né crie, il s'efforce de téter : fait physiologique (Lapie ne le qualifie pas ainsi et reste flou, mais cite Tarde qui, lui, utilise le terme « vital »).

2. Ces « premiers mouvements […] sont des faits sociaux par les désirs, les espérances ou les craintes qu'ils suggèrent dans l'esprit des parents[31] ».

3. La transmutation d'un fait individuel-physiologique en fait social serait impossible sans la capacité des êtres humains à ressentir des émotions, des désirs.

Dans ce second syllogisme, plus encore que dans le premier, l'indiscernabilité des faits sociaux et des faits psychologiques est frappante. Elle paraît tellement évidente qu'il n'y a pas lieu de préciser que *les faits sociaux sont des faits psychologiques*. Les faits sociaux renvoient à ce que les êtres humains ressentent psychiquement de spécifique – les désirs – lorsqu'ils sont en relation avec d'autres êtres humains, que ces désirs soient provoqués par leurs œuvres consciemment produites ou par leur seule nature physique d'êtres vivants (autrement dit, qu'ils soient provoqués par un fait individuel-psychologique ou par un fait individuel-physiologique).

Se réduisent-ils à cela ? Lapie, ici, est elliptique. Il reproche à Tarde d'entendre par « social » ce qui n'est pas purement « vital ». La faim et le fait de se nourrir seraient des phénomènes vitaux ; d'une certaine façon, manger serait un phénomène social, parce qu'on l'a appris d'autrui, parce qu'on imite une pratique inventée par d'autres. Lapie juge cette définition trop étroite. En effet, souligne-t-il, une attitude nouvelle ou une invention peuvent ne pas être imitées et être néanmoins « des faits sociaux […] par les sentiments qu'ils révèlent[32] ». Tout se passe comme si *social* ne devait absolument pas référer à quelque réalité objective indépendante des individus (et sur ce point, on pourrait dire que Lapie anticipe l'interpsychologie de Tarde, outre qu'il semble le soupçonner de défendre une conception objectiviste et extérioriste des faits sociaux). Tout se passe comme s'il fallait absolument lier le *social* à la conscience (à ce qui fait que l'être humain suggère et reçoit psychiquement la suggestion d'autrui). Corollairement, en un autre sens, Lapie estime que la définition tardienne du « social » – c'est-à-dire des faits psychologiques propres à devenir des faits sociologiques, les désirs et les croyances imités – est trop large :

> Les croyances, c'est-à-dire les faits intellectuels, en tant que tels, n'appartiennent pas à la sociologie. Une croyance n'a de valeur sociale que si elle inspire à autrui le désir de l'adopter ou de la combattre. […] Si M. Tarde admet les croyances au nombre des faits sociaux, c'est qu'il entend par croyance le désir de croire plus que le rapport des idées exprimé par un jugement ; il confond la foi, fait affectif, et le jugement, fait intellectuel[33].

On retrouve peu ou prou les deux syllogismes précédents. Force est de reconnaître qu'il est assez malaisé, pour le moment, d'y faire entrer l'idée que la croyance est jugement (car, ce faisant, peut-elle être une cause des désirs ou bloque-t-elle au contraire leur expression ?). On voit, en tout cas, que le parti pris d'une soustraction à toute influence sociale « extérieure » de l'intelligence, de la « conscience », du « raisonnement[34] », de l'activité rationnelle des êtres humains (qui sont toujours causes psychiques et jamais conséquences des faits sociaux) empêche Lapie de livrer un tableau clair des différentes dimensions constitutives de l'existence humaine. Ce parti pris éclaire en tout cas ses choix d'association.

Au-delà de Tarde

Lapie s'en tient, *in fine*, à deux notions fondamentales de Tarde, qu'il interprète différemment, qu'il subordonne autrement – comme on le verra bientôt – au réquisit d'une « logique sociale » : le désir et la suggestion.

Si, par désir, on entend une tendance qui porte au-delà des besoins vitaux, les transfigure en sources de plaisir, et pousse les êtres humains à devenir « quelqu'un », à posséder « quelqu'un » ou à obtenir « quelque chose », et d'abord à se représenter mentalement ce « quelqu'un » et ce « quelque chose » – à les fantasmer –, il faut reconnaître que ni l'origine ni l'objet des désirs, au fond, n'intéressent Lapie. Utilise-t-il alors *désir* au sens le plus courant du terme (tout ce qu'un être humain veut, souhaite, convoite, dans les circonstances les plus diverses) ? On ne saurait trop dire. En ce sens général, *désir(s)* est indissociable de *croyance(s)*, car les êtres humains ne veulent, n'ont d'intentions et de souhaits qu'en fonction de leurs croyances et pensées. Vouloir obtenir quelque chose ou échapper à une contrainte implique qu'on dispose d'une capacité d'appréciation de la réalité ainsi que d'une vision des moyens à mettre en œuvre : « Nous avons des désirs, et nous cherchons à les satisfaire en utilisant les croyances qui, quand tout va bien, sont au minimum plus ou moins vraies[35]. » Le chercheur en sciences cognitives Jean-Louis Dessalles a aussi montré que les

êtres humains n'argumentent spontanément que lorsqu'ils sont confrontés à « un *conflit cognitif* », c'est-à-dire à une incompatibilité logique, « entre croyances ou entre croyances et désirs »[36]. On peut enfin souligner que, dans le cadre plus ou moins rigide de la théorie computationnelle de l'esprit, le couple désir(s)-croyance(s) est abondamment utilisé – le modèle behavioriste stimulus-réponses n'ayant plus cours – pour expliquer les comportements humains, en même temps qu'il est désormais mieux enraciné dans l'univers physique[37].

Lapie, à la suite de Tarde (qui parlait de désirs et de croyances pour faire comprendre la part de ce qui, dans chaque fait social, porte l'empreinte de la similitude des besoins déterminés par la constitution organique des êtres humains – besoins qui poussent nécessairement à inventer – ou renvoie à ces processus imitatifs fondamentaux à travers lesquels les êtres humains dépendent les uns des autres, sont attirés les uns vers les autres et s'influencent réciproquement), fait découler la connaissance des lois sociales de celles qui gouvernent la naissance, le développement et la lutte des désirs, c'est-à-dire de lois psychologiques. Définir la sociologie comme une science des désirs suggérés et lui conférer la logique comme méthode, c'est s'inscrire indéniablement, on l'a dit, dans le sillage tardien des *Lois de l'imitation* et de *Logique sociale*[38]. (Même si Tarde était avant tout soucieux de tirer parti des avancées des sciences historiques, psychologiques et sociologiques pour dégager les lois de l'ordre de réalité social-humain ; non pas de préserver ou de refonder les manières de pensée dites « philosophiques ».)

Les lois du désir étant de pures lois logiques pénétrables philosophiquement, Lapie s'émancipe partiellement de ce modèle. C'est en philosophe qu'il fait en quelque sorte la leçon à Tarde : « L'idée d'une "Logique sociale", dit-il, doit […] être saluée comme un progrès de la sociologie[39]. » Mais il n'est pas nécessaire, à cette fin, de réformer la logique d'Aristote ni d'inventer une sorte de logique mécanique (par le truchement de l'érection du désir et de la croyance en d'improbables quantités psychologiques) : « Un manuel quelconque de logique élémentaire aurait prévenu M. Tarde de cette erreur[40]. » Résumant son article dans une lettre à Bouglé, Lapie avait indiqué : « Je discute seulement, dans le livre de Tarde, certaines réformes logiques qui sont des erreurs de logique assez grossières. » Et confirmé par là même que l'influence des thèses de Tarde sur sa conception de la sociologie était aussi manifeste que sa propension à la relativiser : « Comme je crois que tout désir naît de l'opposition de deux idées, c'est par cette opposition logique que s'expliquent les faits sociaux, les lois sociologiques, les lois logiques. C'est l'avis de Tarde[41]. »

Ce que vise Lapie, en fait, dans sa note critique, c'est une explication strictement logique des désirs en tant qu'ils sont causés par des idées et que l'issue d'une lutte consciente entre des désirs opposés dépend de la clarté des idées qui les sous-tendent : « Un désir est d'autant plus vif que l'idée qui le précède est plus claire[42]. » On ne dirait pas exactement, ainsi, qu'il « se présente en sociologue[43] ». Il est davantage prisonnier des illusions attachées à la position intellectuelle de philosophe. Il se considère sans doute comme un logicien qui, ayant commencé par réfléchir à l'explication des désirs, mettrait à profit cette réflexion pour livrer à la sociologie, clés en main, un objet propre ainsi qu'une méthode.

En quoi il se peut qu'il réponde, consciemment ou inconsciemment, aux attentes des fondateurs de la *Revue de métaphysique et de morale* et de leur maître spiritualiste Darlu, qui avaient illustré, dans le premier numéro, la pseudo-spécificité éternelle de la philosophie par rapport aux sciences en répétant « avec une variante le mot de Platon que "nul n'entre ici, s'il n'est logicien"[44] ». Ce qui retient son attention, c'est l'opposition logique dont le désir procède. Ce sont les règles syllogistiques qui s'imposent aux désirs et les orientent (abstraction faite des raisons – valeurs, habitudes intériorisées, rôle du surmoi ou du moi-idéal – ou des forces pulsionnelles qui, trouvant leur source dans nos gènes, pourraient faire pencher la balance des désirs tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, et aux antipodes non seulement de la réduction des désirs aux besoins physiologiques, mais de toute idée d'un heurt fatal entre les pulsions et la conscience). C'est la promesse d'un amarrage des désirs, et, à travers eux, de la sociologie (comme science des désirs suggérés ou science des faits sociaux *en tant que* faits psychologiques), à une méthode scientifique aussi rigoureuse que la logique aristotélicienne.

Si le désir suppose un sujet désirant, un sujet *qui veut* – qui veut avoir, être ou devenir –, pour Lapie, il n'y a de vouloir-avoir, de vouloir-être et de vouloir-devenir que par rapport à d'autres vouloir-avoir, vouloir-être et vouloir-devenir (il ne s'exprime pas en ces termes, mais c'est ce qu'il faut comprendre) ; et, lorsqu'une lutte entre deux désirs contradictoires s'engage à l'intérieur du psychisme du sujet, l'emporte celui dont l'énoncé idéel et la représentation mentale satisfont le plus à une exigence de clarté logique :

> Désirs d'imitation ou désirs de changement, tous les faits sociaux s'expliquent par des contradictions logiques ; et celle des deux idées contraires qui paraît la plus claire est celle qui

> détermine la direction du désir. Plus elle est claire, plus elle suscite de moyens pour se réaliser : ce que l'on veut clairement s'exécute aisément. La naissance, la direction, l'intensité et la satisfaction des désirs sociaux dépendent donc de lois logiques[45].

Autrement dit, les êtres humains, en tant qu'ils sont en relation les uns avec les autres et selon qu'ils ont conscience ou non de se différencier, désirent imiter ou ne pas (plus) imiter ; des contradictions logiques susceptibles de surgir lorsqu'une configuration de relations humaines a pour propriété d'engendrer la perception de différences, résulteraient les « faits sociaux », c'est-à-dire la reproduction ou le changement des systèmes de mœurs, des coutumes établies : « Avoir conscience d'une différence, telle est la condition nécessaire et suffisante du désir : toutes les fois qu'un homme jette dans l'esprit d'autrui une contradiction, un fait social apparaît[46]. » Lapie est pour le moins vague sur ce dernier point et les exemples qu'il avance ne contribuent pas à dissiper cette impression.

Ainsi, nous dit-il, les membres d'un peuple relativement isolé soudainement confronté à une civilisation étrangère auront d'autant plus tendance à embrasser les coutumes de celle-ci qu'ils ont perdu, l'habitude aidant, la conscience de leurs propres traditions ; inversement, ceux qui n'ont jamais cessé de s'expliquer consciemment leurs mœurs et leurs croyances, de réfléchir, en un mot, rejetteront la nouveauté : « Dans l'Afrique du Nord, les Musulmans qui tiennent le plus à la civilisation musulmane ne sont pas les esprits les plus routiniers ; ce sont ceux qui réfléchissent, qui cherchent l'interprétation des coutumes et des croyances de leurs pères[47]. » Outre la ténuité remarquable de cette preuve empirique (car rien n'est dit des activités ni du statut de ces « Musulmans » non « routiniers[48] »), inspirée par la fraîche découverte de la ville de Tunis, outre son élitisme sous-jacent (la masse encline par inconscience à troquer ses anciennes habitudes contre de nouvelles étant implicitement opposée à l'élite qu'une réflexion éclairée aiderait à rester fidèle en toute conscience aux traditions), outre enfin – et c'est lié – la méconnaissance des véritables ressorts de la soumission et de la résistance des peuples à la domination coloniale, c'est évidemment l'intellectualisme de Lapie qui frappe[49].

D'un côté, dit-il, la clarté de l'idée jouerait en faveur du désir de nouveauté (dès lors que les normes et croyances traditionnelles n'auraient été l'objet d'aucune ressaisie consciente) ; de l'autre, elle favoriserait le désir de maintien de la tradition (celle-ci devant censément être entretenue sans relâche dans les esprits *via* la réflexion et l'interprétation rationnelles). Dans les deux cas, ce sont

des « lois rationnelles », des « lois logiques » qui expliquent les « faits sociaux » ; et ceux-ci ne constitueraient rien d'autre qu'une « variété des faits psychologiques[50] ».

Aussi fragile et confuse que puisse paraître cette argumentation, l'intention qui la sous-tend est parfaitement limpide. Lapie aspirait à rien de moins que substituer à la liberté du sujet une sorte de déterminisme logique propre à la raison humaine : « Je ne vois plus guère où peut trouver place la liberté ; je vois toutes les idées, tous les faits de conscience se gouverner logiquement ; je ne vois pas dans cette logique vivante où peut gîter la liberté ! […] Mais tandis que tu es surtout frappé par le déterminisme de l'instinct, j'ai été amené à voir surtout le déterminisme logique[51]. »

Il voulait repenser les désirs par rapport à l'intelligence non pas en tant qu'ils priment sur elle ou la conditionnent, mais en tant qu'ils en sont indissociables. C'est ce qui motiva en toutes circonstances sa défense de la raison, laquelle ne devait rien, on le voit, à une quelconque fidélité à la notion chrétienne d'*âme*. Sur ce plan, encore, Lapie était très proche de Tarde. Et sans doute rêvait-il de le dépasser, d'un au-delà qui ne perdît rien de l'audace créatrice nomologique dont avait témoigné l'inventeur des « lois de l'imitation », d'utiliser sa compétence de philosophe pour jeter les bases d'une psychologie sociale véritablement scientifique.

Désir, pour Lapie, tenait lieu de concept-chaînon psychosociologique plus précisément défini et d'une extension moindre qu'*imitation* ; et les désirs humains étaient renvoyés à une réalité mystérieuse dont la prise en compte offrait, comme par enchantement, la possibilité de recourir aux lois de la logique pour expliciter les « faits sociologiques ». La *Logique du désir* qu'il désirait écrire en sociologue logicien n'ayant pas les moyens de ses ambitions suivait fondamentalement une inspiration tardienne ou posttardienne. Il s'agissait d'un ouvrage déraisonnable (comme le sont la plupart des désirs, le principal des désirs « déraisonnables » étant sans doute le fameux désir sexuel des psychanalystes, infantile et refoulé – ce vouloir-ignorer qui est en même temps désir de réappropriation de l'origine), au vu des compétences que Lapie savait devoir réunir pour donner à la langue psychosociale de l'imitation (transmuée en langue psychosociale du désir) un contenu et une forme scientifiques irrécusables. De fait, il ne l'écrivit point. De la « logique du désir », il passa à la « logique de la volonté », sujet de sa thèse de doctorat, moyennant quoi il put subordonner plus commodément, sur un plan d'abstraction pure, le vouloir à l'art de penser, la volonté à l'intelligence, l'acte volontaire aux jugements qui le

déterminent : « Entre la volition et ses antécédents logiques nous croyons apercevoir un parallélisme rigoureux. […] Tous les caractères de toute volition correspondent aux caractères des jugements antécédents[52]. »

Mais, bien qu'il eût affirmé ne pas chercher à se substituer au « psycho-physiologiste », la philosophie, sous sa plume aussi assurée que gênée, pouvait difficilement faire oublier qu'elle est d'abord – vis-à-vis des disciplines scientifiques – un ensemble vaste et complexe de subterfuges rhétoriques destinés à compenser l'absence de connaissance précise des sujets traités et/ou à manifester (à magnifier) son autonomie irréductible à l'égard des réquisits proprement scientifiques de congruence à la réalité.

Une position isolée

De fait, la réception de *Logique de la volonté* fut largement négative. Lors même qu'il avait peut-être atteint un niveau supérieur de cohérence conceptuelle par rapport à ses tâtonnements de logicien du désir, Lapie courait le risque de ne satisfaire personne.

Les philosophes de la *Revue de métaphysique et de morale*, tout en louant sa prudence ainsi que son attachement surprenant à la tradition, étant donné les « incertitudes actuelles de la spéculation philosophique », lui reprochèrent « une certaine timidité de logicien à l'égard des problèmes métaphysiques profonds »[53]. Le psychologue Pierre Janet disait en substance que « le raisonnement c'est de la blague[54] ». Le philosophe Gabriel Séailles, rapporteur de la thèse de Lapie, jugea que celui-ci « donne de la volonté une théorie purement intellectuelle qui identifie la volition avec le jugement[55] » et trouvait décidément sa « logique de la volonté » « un peu paradoxale et un peu raide[56] ».

Et un sociologue comme Espinas, ce « grand inquisiteur de la libre pensée » (comme le qualifiait « familièrement[57] » Tarde), asséna le jour de la soutenance[58] : « ce n'est pas de la science » ou – entre autres amabilités – « c'est un travail d'écolier », avant de confier à l'intéressé qu'il n'avait pas aimé sa *Justice par l'État*, l'essai de « morale sociale » que Lapie avait publié quelques années plus tôt :

> Je soupçonne que comme les renouviéristes et comme les adversaires de la bio-sociologie [Lapie renvoie ici à l'article d'Espinas « Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie » publié dans

> la *Revue philosophique* en 1901] je suis un esprit foncièrement religieux et pour un peu il me traiterait de suppôt inconscient de l'Église. Faire de l'État le distributeur de la justice, c'est vouloir qu'il pénètre dans les consciences, c'est tendre au rétablissement de l'Inquisition[59].

Les hauts responsables de l'Instruction publique n'étaient pas mieux disposés. Félix Hémon (1848-1916), inspecteur général de l'académie de Paris et agrégé de lettres classiques, exprima, dans une lettre au vice-recteur Octave Gréard, son plein accord avec le rapporteur Séailles, qui s'était refusé à croire « que cette théorie explique la vie dans ce qu'elle a de réel et de concret[60] ». Quant à Alfred Croiset, doyen de la faculté des lettres de l'université de Paris (où avait eu lieu la soutenance), il conclut son rapport en notant que, lors des discussions, Lapie avait su convaincre que « sa thèse n'était pas un jeu de dialectique, mais le résultat d'une réflexion sérieuse sur le problème de la volonté » (ce qui était quand même le minimum qu'on pouvait attendre d'une thèse soutenue en Sorbonne)[61].

Enfin, il y avait Durkheim. Il considérait avec un mélange d'agacement et de patience feinte ceux des collaborateurs de *L'Année sociologique* qui s'enthousiasmaient pour la « psychologie sociale » (Lapie pensait ainsi, avec Bouglé, le convaincre de rejoindre ce giron et rêvait de diriger une « Bibliothèque de psychologie sociale[62] »). Juste après sa soutenance de thèse, Lapie se porta candidat pour lui succéder à l'université de Bordeaux, en se justifiant ainsi auprès de Louis Liard : « Je me suis occupé de travaux sociologiques : mes deux premiers volumes (*Les Civilisations tunisiennes* ; *La Justice par l'État*) sont des études de psychologie et de morale sociales. Et je n'ai pas abandonné ces sciences car je collabore à l'*Année sociologique* et j'entreprends un travail sur les lois de l'assimilation[63]. »

Mais, on le sait, c'est Gaston Richard – « que ses travaux antérieurs désignaient tout particulièrement pour l'enseignement dont il s'agit et dont la candidature avait été depuis longtemps agréée par le Comité [consultatif de l'enseignement supérieur][64] » – qui fut choisi. Curieusement, celui-là, au même moment, se disait également à la recherche de sortes de lois de l'assimilation. Mais ni Lapie ni Richard ne livrèrent un travail abouti et concluant sur ce thème de psychologie sociale.

C'est le signe que, vers la fin du XIXe siècle, le syntagme *psychologie sociale* véhiculait à bien des égards l'espoir de découvrir les lois de l'ordre de réalité spécifique issu de l'entrecroisement des actions et réflexions des êtres humains, mais sans qu'il y eût nécessairement à en passer par des enquêtes empiriques longues et contraignantes. Tarde, certes, ne se préoccupait que de faire fructifier

les progrès des sciences psychologiques et sociologiques. Il n'estimait pas que son travail dût servir la cause de la survie du nom *philosophie* et des modes de pensée dits « philosophiques ». Sa posture intellectuelle n'en représentait pas moins un compromis idéal pour certains jeunes philosophes attirés par les « questions sociales » et par les nouvelles lumières jetées sur le fonctionnement mental par la psychologie expérimentale ou la psychiatrie, qui savaient que l'acquisition de savoirs congruents à la réalité avait un coût (de la nécessité de tenir à jour ses informations et d'en accroître le stock au fait de renoncer à une partie de soi ainsi qu'à l'omniscience et à l'autosuffisance de la compréhension individuelle pour œuvrer à la production collective d'explications scientifiques), mais qui, sauf exception, n'avaient nullement l'intention de tirer un trait sur la dispense de peine que leur accordait leur capital scolaire de philosophe. Lapie, avec ses inconséquences, ses doutes et ses idées fixes, en témoigne parfaitement.

Le lourd fardeau de la science

Rien ne permet de comprendre la contradiction entre l'idéal philosophique de liberté spéculative généralisante (que l'exemple de Tarde permettait d'accorder avec une nouvelle pratique de recherche et un idéal savant quelque peu utopique symbolisés par l'étiquette « psychologie sociale ») et l'esprit de rigueur scientifique que faisait souffler Durkheim comme l'alternance des moments d'abattement et d'euphorie que traversa Lapie tout au long de l'écriture de sa thèse.

Le plus souvent, lorsqu'il perdait courage, c'est qu'il prenait conscience du hiatus entre les réquisits d'une recherche scientifique digne de ce nom et les outils de pensée et habitudes de travail qu'il avait acquis au cours de ses études. Alors, il parlait de « refaire [son] éducation », se disait « mal outillé », déplorait son ignorance de la littérature étrangère : « Dès que j'aurai fini, je ne ferai plus rien, ni sociologie ni autre chose[65]. » La science était décidément un bien lourd fardeau. Lapie se doutait que la sociologie ou la psychologie qu'il avait en vue ne pouvaient pas reposer sur des bases scientifiques solides. Cette scientificité qui l'attirait tant mais qui était hors de sa portée, il devait l'emprunter pour ainsi dire au petit bonheur : « Je me demande si je n'irai pas demander à Pierre Janet quelques tuyaux sur l'aboulie ou même quelques observations d'abouliques. Car il est vraiment un peu trop vieux jeu de parler de la volonté sans voir par soi-

même quelques individus concrets[66]. » Les jours de grande « dépression », ne supportant plus de délayer des idées anciennes, il allait jusqu'à se demander si ce n'était pas « une gageure un peu forte de faire de la psychologie sans physiologie ni pathologie, sans expérimentation ». Mais lorsqu'il reprenait confiance, il se sentait capable, sur le seul étai de ses convictions personnelles et de sa compréhension subjective, de « découvrir » le secret des « raisonnements », d'expliquer la « volonté […] par des raisonnements tout court »[67].

C'est dire que le jeune Lapie tantôt ne résistait pas à l'appel de la spéculation philosophique la plus traditionnelle ; tantôt était en quête de concret et n'aspirait rien tant qu'à persévérer dans la voie d'une « psychologie sociale et morale scientifique[68] », soit qu'il se livrât à quelque expérience psychologique sur des jeunes normaliens (tout en craignant de passer pour un « médiocre expérimentateur[69] » aux yeux de Ribot), soit qu'il fît « de la sociologie pratique en observant ce qui se passe autour de [lui][70] », soit encore qu'il envisageât d'écrire une « histoire […] du sentiment religieux au XIXe siècle […] en bon sociologue, avec tous les effets économiques, juridiques, moraux et religieux qu'il entraîne[71] » (où on constate le caractère englobant des vocables *sociologique* et *social* vis-à-vis des différentes manifestations institutionnalisées et dûment répertoriées de la vie collective dans les groupements humains fortement différenciés), soit enfin qu'il songeât à réunir pour une revue érudite « quelques documents relatifs à l'état économique, social, politique, religieux, etc. », de la Bretagne contemporaine (et qu'il utilisât, évoquant ce projet mort-né, les expressions « amas de statistique » et « ne pas sortir de l'impersonnel »[72], qui connotaient assez évidemment la démarche scientifique du sociologue, était symptomatique du désir de science qui le prenait par intermittence).

D'un côté, il était fidèle à son « moi » de philosophe et ambitionnait de constituer de toutes pièces une logique des désirs ou une science de la morale ; de l'autre, il comprenait bien que l'éthique de la science n'imposait de procéder modestement par une démarche progressive et des recherches particulières que pour favoriser la production de connaissances certaines sur une réalité complexe de laquelle aucune vue générale apriorique, aussi inspirée fût-elle, ne pouvait faire surgir la vérité profonde ou définitive. D'un côté, il voulait dépasser Tarde ; de l'autre – « si décidément je fais de la sociologie [e]t je crois décidément que j'en ferai[73] », comme il l'écrivit à Bouglé –, il était tenté de se fondre dans le

collectif durkheimien. D'un côté, il tendait à voler de ses propres ailes ; de l'autre, il appelait de ses vœux la contrainte de la discipline sociologique incarnée par Durkheim.

Dans l'espace des possibles du champ intellectuel de la fin du XIXe siècle, l'idée et l'étiquette de psychologie sociale n'étaient donc pas dépourvues d'une certaine ambiguïté. Même si l'auteur qui les représentait le mieux – Gabriel Tarde – avait rompu avec la religion catholique de son enfance et n'avait que peu de rapports avec la philosophie, elles avaient peu ou prou partie liée, sous des dehors exclusivement scientifiques, avec la survivance de modes de connaissance extrascientifiques : la philosophie et la religion. Qu'ils fussent surtout dépendants de leur idéal du moi philosophique ou surtout attachés au moi-idéal du subjectivisme chrétien, certains jeunes professeurs de philosophie séduits par la conception durkheimienne de la sociologie résistèrent, au nom de la psychologie sociale, au sacrifice auquel ils sentaient devoir consentir pour aller jusqu'au bout de leur démarche de conversion à la science.

Tarde, répétons-le, incarnait une solution de compromis. Il était, selon Bouglé, un scientifique qui savait tendre « les bras vers la beauté » ; un sociologue « resté poète » ; un psychologue manifestant les « qualités de l'écrivain »[74]. À l'inverse, Durkheim personnifiait par excellence le refus des solutions de facilité. Il imposait qu'on bornât la réflexion à des problèmes de relations humaines et de représentations collectives précisément circonscrits et pouvant donner lieu à des investigations empiriques. Richard lui avait écrit que ses livres étaient de ceux « plutôt destinés à former la mentalité française qu'à la satisfaire présentement[75] ». « Les débutants éprouvent une grande difficulté pour séparer la sociologie de la psychologie[76] », avait d'autre part remarqué Georges Sorel (1847-1922), ce partisan du marxisme et du syndicalisme d'action qui jamais ne renia son mysticisme chrétien. Et il est vrai que cette séparation méthodologique allait à rebours de bien des habitudes de pensée. Elle avait pour principe – Bouglé l'avait bien vu – la nécessité de paralyser chez les philosophes la « manie de tout construire *a priori* » ; les jeunes professeurs de philosophie, ainsi, étaient incités à « se limiter, […] se canaliser, […] se spécialiser » :

> Cette foi dans la vertu de l'intelligence se disciplinant pour se mettre à l'école des faits, devait séduire plusieurs d'entre les jeunes professeurs de philosophie dans les dix dernières années du XIXe siècle. […] Durkheim […] insistait sur la nécessité des études spécifiques, à objectif limité. Il demandait le sacrifice de la mégalomanie intellectuelle. De la patience avant toute chose. Ou pour mieux dire de l'obstination. Une obstination méthodique. […] Ainsi s'élèvera peut-être en pierres éprouvées l'édifice de la science sociale : très différent des châteaux de nuées de la philosophie de l'histoire[77].

Autrement dit, l'exemple de Durkheim donnait les moyens d'échapper à la routine de la spéculation philosophique traditionnelle, à l'ivresse du mysticisme et au confort du dilettantisme ; et, parce qu'il témoignait d'une ambition maintenue de coordination future des savoirs, il prévenait tout danger d'émiettement et d'assujettissement à l'infinité des « petits faits » rapportés par les historiens : « La poussière des petits faits, plus d'un des professeurs d'histoire, alors, nous en jetait plein les yeux[78]. » Mais alors, il fallait prendre congé de la philosophie pour se soumettre aux rigueurs de la recherche empirique et à la rigueur du raisonnement scientifique.

Le jeune Paul Lapie, c'est assez évident, ne put s'y résoudre. Plus tard, il ne serait pas loin d'admettre qu'aucune expérience n'avait eu la force d'affaiblir sa « foi rationaliste[79] ». Faute finalement d'avoir voulu ou pu devenir psychologue, sociologue (comme l'y avait encouragé à un moment donné Durkheim, l'estimant « tout à fait capable [de] faire [de la sociologie] selon la méthode positive[80] », sans qu'on soit en mesure de se prononcer sur le degré de sincérité de ce jugement), ou même psychologue social, psychosociologue ou interpsychologue, et restant philosophe (puisque sa quête de lois logiques ne relevait que d'une réflexion purement abstraite, déconnectée de la réalité scientifiquement observable et analysable des « états psychologiques » et des « états sociaux »[81], bien qu'il utilisât ces notions directrices et fût dépendant de l'intention scientifique que leur usage manifestait), il trouva dans l'ambition d'une conciliation idéale et pratique de la morale et de la science le fil conducteur de sa vie.

Notes du chapitre 4

1. M. FOURNIER et R. LEROUX, « Les collaborateurs de Durkheim étaient-ils en règle ? », *in* C. H. CUIN (dir.), *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des « Règles de la méthode sociologique »*, PUF, Paris, 1997, p. 64.

2. Concernant le cas Bouglé, voir S. MOSBAH-NATANSON, « La vocation sociologique de Célestin Bouglé : 1890-1897 », *Anamnèse*, n° 3, 2007, p. 63-84.

3. Voir R. GEIGER, « La sociologie dans les écoles normales primaires. Histoire d'une controverse », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, 1979, p. 257-267 ; H. TERRAL, « Les manuels de sociologie dans les écoles normales d'instituteurs (1920-1940) », *Anamnèse*, n° 3, 2007, p. 39-56.

4. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 16 avril 1911 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

5. C. CHARLE, *La République des universitaires. 1870-1940*, Seuil, Paris, 1994, p. 237.

6. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 16 mars 1911 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

7. « Renseignements » (1908-1909), F/17/26767 (dossier Paul Lapie).

8. Il ne les abandonna jamais totalement : « Je vous remercie de tout ce que vous dites d'aimable sur ma *Logique de la volonté*, que je regrette bien de ne pouvoir continuer, comme j'en avais le désir il y a vingt

ans, d'une part par une *Logique de l'appétit*, et d'autre part par une *Morale* ou tout au moins par une *Théorie de la Valeur*. Mais ce sera pour le jour de ma retraite… » (lettre de P. Lapie à D. Parodi, 20 juin 1919 [CHSP, fonds Dominique Parodi]).

9. « Inspection générale de l'année 1894-1895 » (dossier Paul Lapie, AN, F/17/26767).

10. « Inspection générale de l'année 1897-1898 » (dossier Paul Lapie, AN, F/17/26767).

11. Voir B. POUCET, *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire*, CNRS Éditions, Paris, 1999, p. 160-163.

12. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 20 septembre 1893 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

13. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 11 novembre 1893 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

14. *Ibid*. De ce travail résultera un ouvrage : P. LAPIE, *Les Civilisations tunisiennes (Musulmans, Israélites, Européens). Étude de psychologie sociale*, F. Alcan, Paris, 1898. Le sous-titre avait été choisi parce qu'« il paraît que le mot social fait bien sur les couvertures » (lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 3 octobre 1896 [NAF 28228, fonds Célestin Bouglé]).

15. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 4 février 1894 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

16. Notons que, pour Lapie, il n'y avait pas de rapport nécessaire entre le désir et le plaisir. Les désirs ne semblaient valoir, en tant que motifs ou ressorts fondamentaux des relations entre les êtres humains (tantôt rapprochés, tantôt éloignés les uns des autres), que pour autant qu'ils avaient pour cause des idées contradictoires : c'est ce qui justifiait – on y reviendra – que l'explication des faits sociaux appartînt à la logique. La psychanalyse ou, sur un registre moins scientifique, les réflexions d'un Georges Bataille sur la « vérité physiologique du corps humain » tendront au contraire à ressouder durablement désir et plaisir. Paul Lapie, en 1894, se faisait une idée d'autant plus intellectualiste du désir – désexualisé, coupé de toute pulsion impérieuse ou de toute force avide, etc. – qu'il était un garçon sage (sublimant sagement) tout émoustillé à l'idée de savoir si tel de ses jeunes collègues du lycée de Tunis qui allait se marier avait bien eu auparavant une maîtresse (comme celui-ci s'en vantait), en quoi il voyait, en célibataire non encore touché par la « contagion » du mariage (métaphore intéressante) et ne s'en portant pas plus mal, un problème « psycho-sociologique » (lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 16 mai 1894 [NAF 28228, fonds Célestin Bouglé]).

17. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 11 novembre 1894 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

18. Dans une lettre datée du 9 mai 1894, Lapie avait écrit à Xavier Léon qu'il croyait « possible de constituer une science des sociétés » (citée dans P. BESNARD, « La formation de l'équipe de *L'Année sociologique* », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, 1979, p. 9).

19. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 18 février 1895 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

20. Worms est exécuté d'entrée de jeu. Espinas n'est pas mieux considéré : « Ce n'est pas très fort. Mais il faut bien des têtes de Turc » (lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 11 novembre 1894 [NAF 28228, fonds Célestin Bouglé]).

21. P. LAPIE, « L'année sociologique 1894 », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1895/3, p. 313.

22. *Ibid*., p. 314.

23. *Ibid*.

24. *Ibid*., p. 314-315.

25. *Ibid*., p. 316.

26. *Ibid*., p. 317.

27. *Ibid*., p. 319.

28. *Ibid*., p. 317.

29. *Ibid*.

30. *Ibid*., p. 319.

31. *Ibid*., p. 318.

32. *Ibid*.

33. *Ibid*., p. 318-319.

34. « Les causes des faits sociaux sont des raisonnements » (P. LAPIE, « L'année sociologique 1895 : la morale sociale », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1896/3, p. 361).

35. S. PINKER, *Comment fonctionne l'esprit* (trad. de l'anglais par Marie-France Desjeux), O. Jacob,

Paris, 2000, p. 72.

36. J.-L. DESSALLES, *La Pertinence et ses origines cognitives. Nouvelles théories*, Lavoisier-Hermès, Cachan, 2008, p. 88 ; voir aussi (un chef-d'œuvre) *idem*, *Aux origines du langage. Une histoire naturelle de la parole*, Lavoisier-Hermès, Cachan, 2000, p. 275-279.

37. S. PINKER, *Comment fonctionne l'esprit*, *op. cit.*, p. 33.

38. Dans sa première lettre à Bouglé, Lapie avait implicitement défendu, contre son ami, la pertinence de l'idée de suggestion empruntée par Tarde à l'hypnotisme, dans la mesure où, appliquée aux faits sociaux *via* le concept d'*imitation*, elle était complétée par l'idée d'identité personnelle (le sentiment de l'identité personnelle étant étranger aux fous et provisoirement éliminé chez les personnes hypnotisées). Voir lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 25 août 1892 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

39. P. LAPIE, « L'année sociologique 1894 », *loc. cit.*, p. 332.

40. *Ibid.*, p. 336.

41. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 30 janvier 1895 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

42. P. LAPIE, « L'année sociologique 1894 », *loc. cit.*, p. 327.

43. L. PINTO, *La Théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XXe siècle*, Cerf, Paris, 2009, p. 42.

44. ANONYME, « Introduction », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, *op. cit.*, p. 3. Sur le rôle de Darlu dans la rédaction de ce texte, voir S. SOULIÉ, *Les Philosophes en République. L'aventure intellectuelle de la* Revue de métaphysique et de morale *et de la Société française de Philosophie (1891-1914)*, PUR, Rennes, 2009, p. 38 et p. 76-87.

45. P. LAPIE, « L'année sociologique 1894 », *loc. cit.*, p. 339.

46. *Ibid.*, p. 338.

47. *Ibid.*, p. 338-339.

48. Il faut se reporter à la correspondance avec Bouglé pour en avoir une idée. Lapie rapporte ainsi qu'il a interviewé des professeurs de l'Université musulmane et commencé à amasser une « petite collection de faits sociaux » (lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 11 décembre 1894 [NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

49. Cet intellectualisme, on l'a vu, il savait s'en départir lorsqu'il abordait les aspects politiques et sociaux de la question coloniale.

50. P. LAPIE, « L'année sociologique 1894 », *loc. cit.*, p. 339.

51. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 18 juin 1894 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

52. P. LAPIE, *Logique de la volonté*, F. Alcan, Paris, 1902, p. 19-20.

53. ANONYME, compte rendu de P. Lapie, *Logique de la volonté*, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 10, 1902/4, p. 3.

54. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 10 novembre 1901 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

55. Alfred Croiset le cite dans son rapport. Voir dossier Paul Lapie, AN, F/17/26767.

56. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 9 juin 1901 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

57. Lettre de G. Tarde à C. Renouvier, 24 mai 1901 (Bibliothèque universitaire de Montpellier, fonds Charles Renouvier).

58. Les autres membres du jury, outre lui-même et Séailles, étaient Lucien Lévy-Bruhl, Victor Brochard, Henry Michel ainsi que Victor Egger.

59. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 4 mai 1902 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé). Lapie, en vérité, critiquait la conception religieuse de l'État qui « s'est tracé de l'individu un portrait idéal et […] cherche à former les citoyens d'après ce modèle » (P. LAPIE, *La Justice par l'État. Étude de morale sociale*, F. Alcan, Paris, 1899, p. 31). Son idéal – tout à la fois rationnel et inspiré par le « spectacle des conflits […] entre l'étatisme et l'individualisme » – était une sorte de moyen-terme : « Au lieu de prendre pour fin l'individu ou l'État lui-même, on assigne à l'État le devoir de réaliser la justice entre les individus » (*ibid.*, p. 208).

60. Lettre de F. Hémon à O. Gréard, 10 mai 1902 (dossier Paul Lapie, AN, F/17/26767).

61. Dossier Paul Lapie (AN, F/17/26767).

62. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 19 septembre 1897 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé). Les lettres de Lapie à Bouglé nous montrent un Durkheim qui, sous la pression conjuguée de l'un et de l'autre, hésitait

sur le « sens du terme “psychologie sociale” » (lettre du 14 mars 1897), avant de se prononcer en faveur du caractère de « *psychologie* sui generis » de la sociologie (lettre du 24 mars 1897), tout en insistant sur le fait qu’« on doit faire de la sociologie sociologique ». Lapie regrettait qu’il fût « moins nettement psychologue en parole qu’en écrits » (lettre du 7 mai 1897). Moins sévère que Bouglé (qui parlait d’« “étroitesse d’esprit” scientifique »), le jeune professeur de philosophie accueillit avec faveur la publication du *Suicide* : « Au fond, il [Durkheim] n’est pas si éloigné de la psychologie sociale. » Non sans ajouter : « Il y a évidemment des pages inspirées par notre correspondance et par le désir de nous faire des concessions » (lettre du 9 juillet 1897). Ces quatre lettres – qui ne constituent qu’une infime partie du corpus de lettres de Lapie disponible dans le fonds Bouglé – ont été partiellement publiées, avec quelques autres, dans « Correspondance reçue par Célestin Bouglé », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, 1979, p. 32-48.

63. Lettre de P. Lapie à L. Liard, 19 juillet 1902 (dossier Paul Lapie, AN, F/17/26767).

64. Lettre du ministère de l’Instruction publique à P. Lapie, 2 octobre 1902 (dossier Paul Lapie, AN, F/17/26767).

65. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 17 mai 1899 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

66. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 30 décembre 1899 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

67. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 29 janvier 1900 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

68. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 9 juin 1901 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé). « Je crois que l’expérience psychologique confirme l’observation sociologique », avait-il écrit aussi de manière révélatrice (lettre du 20 novembre 1895).

69. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 24 mai 1903 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

70. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 13 décembre 1893 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

71. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 16 mars 1898 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

72. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 9 juin 1901 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

73. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 11 décembre 1894 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

74. C. BOUGLÉ, « Un sociologue individualiste. Gabriel Tarde », *loc. cit.*, p. 316.

75. Durkheim cite ce passage d’une missive de Richard dans une lettre envoyée à Mauss en juillet 1897 (É. DURKHEIM, *Lettres à Marcel Mauss*, *op. cit.*, p. 82).

76. G. SOREL, « Les théories de M. Durkheim », *Le Devenir social*, n° 1, avril 1895, p. 15.

77. C. BOUGLÉ, « L’œuvre sociologique d’Émile Durkheim. Quelques souvenirs », *Europe*, n° 86, 1930, p. 281-282.

78. *Ibid.*, p. 282.

79. P. LAPIE, « Avant-propos de la seconde édition », *in Pour la Raison*, Rieder, Paris, 1920 [1902], p. IV.

80. Lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 30 octobre 1904 (NAF 28228, fonds Célestin Bouglé).

81. « Je parle de l’état psychologique autant que de l’état social » (lettre de P. Lapie à C. Bouglé, 11 novembre 1894 [NAF 28228, fonds Célestin Bouglé]).

5

Un « agent de liaison »

Parmi les « durkheimiens », Paul Lapie faisait objectivement partie, avec Célestin Bouglé, Dominique Parodi et d'autres, d'un groupe d'« enseignants universitaires », philosophes professant la sociologie en relation étroite avec leur discipline de formation, exerçant des activités administratives importantes et proches des radicaux, auquel s'opposait – comme Johan Heilbron l'a bien montré – une configuration de « chercheurs », d'extraction sociale plus modeste, acquis au socialisme, et qui avaient choisi de faire carrière dans des institutions d'érudition comme l'École pratique des hautes études (Marcel Mauss, Henri Hubert, Marcel Granet, François Simiand) ou tenté de bifurquer vers la faculté de droit (comme Maurice Halbwachs) après avoir pris la peine d'acquérir un capital scientifique spécialisé[1].

Au début des années 1930, alors que l'opposition entre ces deux formes de « durkheimisme » était à son comble, un auteur, proche tout à la fois de Gaston Richard et de Bouglé, systématisa une idée capitale pour les « philosophes durkheimiens » qui refusaient de dissocier la sociologie de la psychologie : la capacité des êtres humains à façonner des « objets » matériels et spirituels existant indépendamment d'eux ne justifie pas que la sociologie soit définie comme une science de l'objectivation ou de la contrainte extérieure, puisque ces phénomènes et réalités ne seraient rien sans la signification que leur confère un sujet. Il s'appelait Daniel Essertier.

La « sociologie par la psychologie »

Dans la *Revue française de Prague*, qu'il dirigea pendant près de dix ans – jusqu'à sa mort prématurée à l'âge de quarante-deux ans, à Athènes, le 9 juin

1931, des suites d'un terrible accident de la circulation (il fut renversé par un camion avec sa femme, grièvement blessée)[2] –, il écrivit, rendant compte d'un ouvrage du sociologue tchèque Emanuel Chalupný :

> Que serait un « objet » tel qu'une institution, un mot d'une langue, sans un sujet qui lui donne un sens ? Il faudrait convenir d'appeler « subjectif » le pur individuel. Mais le pur individuel n'existe pas, sinon sous la forme d'états cœnestiques ou de sensations fugitives, qui ne sont pas, ou qui sont à peine objets de science. Puis, qu'est-ce qu'une méthode subjective ? L'introspection même peut être objective : pourquoi, à la rigueur, ne réussirait-on pas à s'observer soi-même comme un objet ? De grâce abandonnons ces vaines et confuses oppositions : subjectif-objectif, individuel-social. On y revient sans cesse, et sans cesse on éprouve ce qu'elles ont de décevant et de faux. La psychologie et la sociologie ne risquent plus de se confondre, dès qu'elles conviennent d'étudier les mêmes phénomènes sous un angle différent. En revanche, elles ont chance de se compléter, de se prêter un mutuel secours et ainsi d'acheminer l'esprit humain à la pleine connaissance et possession de soi[3].

Cet extrait est typique des prises de position qui marquèrent la carrière trop brève de Daniel Essertier. On possède, à son propos, le témoignage assez extraordinaire d'un ami d'enfance auquel il aurait confié, vers 1907, à l'âge de dix-neuf ans, « son intention de faire plus tard de la *sociologie par la psychologie*[4] ». En 1910, après avoir effectué une partie de sa scolarité au lycée Henri IV et obtenu une licence de lettres à l'université de Lille, le jeune homme se rendit à Bordeaux pour préparer, à la faculté des lettres, le concours de l'agrégation de philosophie. Sachant qu'il avait été un membre actif de la branche lilloise de la Fédération française des Associations chrétiennes d'étudiants (fédération protestante), présidée par Raoul Allier, il n'est pas impossible qu'il ait rejoint la capitale girondine pour bénéficier de l'enseignement de Gaston Richard (enseignement qui portait alors sur la « sociologie générale ») et travailler à ses côtés. De fait, s'il suivit également les cours de Lapie, de Théodore Ruyssen ou encore du kantien Octave Hamelin, un disciple de Renouvier, il choisit de rédiger son mémoire de diplôme d'études supérieures sous la direction du successeur de Durkheim, et opta significativement pour le sujet suivant : « Les rapports de la psychologie et de la sociologie dans les œuvres de Gabriel Tarde[5] ». Selon son ami d'enfance, « la théorie des actions intermentales [de Tarde] répondait assez bien à ses propres préoccupations[6] ». Quant à Richard, il vit dans le travail d'étudiant d'Essertier la matrice de toute son œuvre – non sans ajouter, satisfait, que celui-ci, dans ses écrits, s'en était tenu plus largement à une idée essentielle de l'enseignement qu'il avait reçu à Bordeaux, à savoir « que la sociologie est une recherche et non une doctrine et qu'elle doit accepter le contrôle de la critique philosophique[7] ».

C’est dire que « faire de la sociologie par la psychologie » représenta l’une des voies privilégiées de conversion des philosophes à l’idée de « science sociale ». Dans la configuration qui nous intéresse, certains de ces philosophes étaient aussi des adeptes du protestantisme, si bien que la « psychologie sociale » qui avait leur faveur, à titre de « science sociale » compatible avec le primat qu’ils accordaient à la conscience, obéissait à des considérations assez différentes de celles qui virent s’affronter par exemple Charles Blondel et Halbwachs au sujet de la « psychologie collective[8] ». Le fait est que la visée d’une « psychologie sociale », dans le champ intellectuel français des années 1880-1930, n’était pas étrangère à la recherche d’une position médiane entre la science et la religion, d’un côté, la sociologie et la philosophie, de l’autre. C’est ce dont témoigne en tout cas l’« œuvre de Daniel Essertier, toute de psychologie sociale[9] », et gouvernée par une préoccupation majeure : « Y a-t-il antagonisme entre les conclusions de la science et la valeur attribuée à la conscience, entre la vérité scientifique et la vérité morale[10] ? »

Réhabiliter le spiritualisme

À en croire Raoul Allier, Daniel Essertier était « d’une grande rigidité de principes, et l’empreinte protestante était très sensible chez lui[11] ». Il avait été porté, durant sa jeunesse, par une « foi presque mystique[12] ». Issu d’un milieu plutôt modeste, sur lequel on ne dispose que de très peu d’informations (ses amis, dans les témoignages rassemblés dans la *Revue française de Prague* après sa mort, ne parlent presque pas de sa famille, décrite simplement comme « sévère » et avec laquelle il entretenait apparemment des rapports assez compliqués), il fut reçu, en 1919, au concours de l’agrégation de philosophie. Il enseigna d’abord au lycée d’Annecy – son chef d’établissement vantant son « esprit ouvert et curieux » ainsi que son « sens pédagogique très éclairé », non sans lui reconnaître le mérite « de ne pas considérer la philosophie comme une science abstraite, mais de la faire étudier dans ses rapports avec la vie »[13]. Essertier demanda ensuite à pouvoir rejoindre l’Institut français de Prague. Immédiatement après la soutenance en Sorbonne de sa thèse principale (*Les Formes inférieures de l’explication*) et de sa thèse complémentaire présentée « sous la forme d’une contribution assez étendue à l’étude d’un problème de méthodologie[14] » (*Psychologie et Sociologie. Essai de*

bibliographie critique), il fut nommé, à compter du 1er octobre 1927, chargé du cours de philosophie à l'université de Poitiers. Deux ans plus tard, il devint professeur de philosophie dans cette même université[15].

Probablement est-ce par l'intermédiaire de l'œuvre tardienne qu'Essertier, dont on peut dire qu'il mena de front une carrière de philosophe et une autre d'« agent de liaison[16] » entre la psychologie et la sociologie, fut sensibilisé pour la première fois à l'importance des sciences psychologiques et sociales : « [Tarde] fit, à lui seul, une petite révolution intellectuelle, rien qu'en posant ces deux principes : 1. La sociologie n'a rien à attendre de la biologie ; 2. La sociologie sera une psychologie ou ne sera pas[17]. »

Mais quel rapport est-il possible d'établir entre cette prise de conscience – fort juvénile – de la puissance cognitive des registres d'explication centrés sur la mise en valeur des déterminismes processuels interdépendants de l'esprit humain et des groupements humains, d'un côté, et le projet philosophique extrêmement ambitieux qu'Essertier portait en lui et qu'il estimait ne pouvoir accomplir (le destin est cruel) qu'à la condition de vivre au moins jusqu'à l'âge de quatre-vingt-dix ans – rien de moins qu'un projet de compréhension de la genèse de la pensée rationnelle ?

Ce qui frappe, lorsqu'on se penche sur sa thèse consacrée aux « formes inférieures de l'explication », c'est qu'il en sache si peu sur la théorie de l'évolution naturelle, les sciences préhistoriques, le fonctionnement de l'esprit humain ou les conditions socio-historiques d'engendrement des révolutions scientifiques, et puisse prétendre « faire apparaître la vraie courbe de l'évolution de la pensée humaine[18] » et en dire autant sur la conscience tout entière mise en mouvement par l'explication, cet acte où l'activité essentielle de l'intelligence serait censée se révéler et qui permettrait, à le suivre, de distinguer, sans avoir besoin de postuler quelque évolution linéaire ou progrès ascensionnel inéluctable et en mettant exclusivement l'accent sur les « dissidences individuelles » en rupture avec l'« unanimité mentale » (« la science positive a été l'acte pur de l'homme libre[19] », dit-il), les *mythes* – ces fausses explications monocausales qui satisfont les désirs – de la *vérité* – *id est* : les explications scientifiques, auxquelles accéderaient quelques individus d'élite capables, selon l'exemple de Socrate ou de Descartes et par un geste d'arraisonnement raisonné d'un problème et d'autoaffirmation consciente réservé à la personnalité maîtresse d'elle-même, de retrouver les « conditions éternelles de la pensée vraie[20] ».

Le style argumentatif et rhétorique déployé ainsi par Essertier est typiquement philosophique en ce sens que l'auteur vise la totalité (la « totalité de la

conscience[21] », en l'occurrence) sans en avoir les moyens empiriques et en posant les problèmes de telle sorte qu'il n'ait pas à dépendre de la réalité factuelle (où il s'autorise de la « tradition » de la *philosophia perennis*, de Platon à Bergson, et de l'idée directrice d'une « lutte éternelle[22] » entre l'imaginaire et le réel). En même temps, l'influence des sciences psychologiques et sociologiques se fait constamment sentir. Essertier est fasciné, en particulier, par cette « théorie sociologique de la connaissance » qu'il ne rapporte pas explicitement à Durkheim et qui, « en vertu de la force irrésistible des faits », aurait fourni une « image presque *vraie* »[23] de l'évolution mentale de l'humanité (et toute sa prise de position de « philosophe [qui] ne saurait adopter le point de départ de la sociologie de la connaissance[24] » tient dans ce « presque »). Ce qu'il reproche à cette théorie, en gros, c'est d'avoir réduit l'intelligence aux concepts et aux catégories.

Il n'en demeure pas moins que l'existence d'une sociologie scientifique, en sus d'une psychologie scientifique à laquelle il emprunte également de nombreux faits, lui interdit d'être un philosophe pur et dur. Il déclare ne pas vouloir renoncer à la « méthode génétique[25] ». Du reste, sa principale hypothèse présentée comme congruente à la réalité n'est pas loin d'avoir été récemment validée (ou du moins étayée) par des travaux de sciences cognitives et de psychologie de l'évolution[26]. Ainsi, pour Essertier, l'explication scientifique revêtirait fondamentalement une dimension contre-intuitive : « La route qui menait à la science positive […] représentait une direction diamétralement opposée à celle où s'engage naturellement l'esprit humain[27]. » Il en conclut à la fragilité de la pensée rationnelle. Même la philosophie lui paraît sans cesse menacée par la résurgence des explications « inférieures », dont le caractère pathologique éclairerait l'explication scientifique et l'exception de la « raison ». Seules des personnalités hors du commun, « indépendantes du groupe, et le plus souvent en lutte avec lui[28] », individuellement, héroïquement et avec toutes les chances d'être mal comprises, prendraient à rebrousse-poil les tendances spontanées de l'esprit humain. Essertier est incapable d'expliquer autrement que par ces actes individuels de rupture l'avènement des « formes supérieures » de l'explication (sachant, on l'aura compris, que « les formes inférieures […] ne sauraient leur donner naissance »[29]). Rien n'est dit, par exemple, des processus sociaux de transmission intergénérationnelle des moyens d'orientation ou de la formation d'espaces scientifiques relativement autonomes grâce auxquels des modes d'investigation et d'explication congruents à la réalité ont pu émerger.

L’idée d’évolution qui se dégage des *Formes inférieures de l’explication* est donc passablement vague. Elle est reliée au « devenir » de l’« humanité totale[30] ». À notre avis, l’une des raisons en est que l’auteur était peu désireux d’approfondir la question des relations entre la religion chrétienne et la pensée scientifique. Cela, lors même qu’il estimait que « l’étude des origines et des transformations n’[était] pas un simple chapitre des sciences psychologiques et sociales[, mais] une partie essentielle[31] », et qu’il percevait bien la nécessité de renoncer à certaines prénotions « d’origine religieuse et métaphysique » :

> Les progrès de la psychologie et de la sociologie n’ont peut-être pas rencontré de plus grand obstacle que la tendance à partir de l’homme idéal, être de raison et de devoir, dont les défaillances correspondent à la chute platonicienne de l’intelligible dans le sensible, au lieu de considérer que l’homme est peut-être, originellement et naturellement, une créature irrationnelle et immorale, qui n’est capable que par exception de s’élever à la vérité et à la vertu. Il y a là une prénotion d’origine religieuse et métaphysique dont il importe de se défaire, sans que cela implique d’ailleurs une solution quelconque du problème de la nature dernière de l’homme. Nous croyons que l’hypothèse de la survivance en nous, à l’état, pour ainsi dire, de nappes sous-jacentes, des attitudes primitives de l’esprit, rend possible une conception plus souple et plus féconde des faits sociaux et de leur évolution[32].

Il n’était pas avare de compliments à l’égard des recherches ethnographiques, dont le mérite, à ses yeux, était « d’obliger psychologues et sociologues à réviser entièrement leurs notions sur la vie mentale de l’homme[33] ». Ici, en guise d’épilogue, le philosophe se mue en scientifique, et, moins sûr de son fait au moment où il s’en remet aux faits, donne l’impression d’être tiraillé entre des convictions religieuses soigneusement mises sous le boisseau et une science qui présente un visage particulièrement attrayant à l’aune des « progrès convergents de la psychologie et de la sociologie[34] ».

On peut observer qu’il semble tout à fait conforme à l’esprit de l’*ethos* protestant d’en appeler à une sorte de discipline permanente ou à un devoir de l’effort individuel pour déraciner cette « conscience primitive » dans laquelle Essertier ne voit rien d’autre que le « fond originel et permanent de la nature humaine[35] » et de considérer que la « société » (incapable, selon lui, de fonder la « moralité », où il rejoint Richard) tend sans cesse un « piège » à l’« individu », sous la forme de la « tentation du moindre effort[36] ». Et on peut juger, simultanément, que c’est le propre d’une conduite scientifique que d’attirer l’attention sur l’« ignorance où nous sommes encore du psychisme profond de l’homme et, par suite, des modalités complexes et subtiles de l’action des consciences les unes sur les autres[37] », ou d’inciter les sociologues à la prudence dans les rapprochements qu’ils seraient enclins à opérer entre les institutions des

peuples dits « primitifs » et les institutions rationnelles des sociétés occidentales. Néanmoins, force est de constater, en dernière instance, que le style philosophique généralisant auquel (et dans lequel) a été formé Essertier, et qu'il met si *naturellement* en œuvre, est bien fait pour surmonter ces contradictions et travestir ces non-dits. Les membres de la section de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques ne s'y trompèrent pas. Ils proposèrent, par la voix de Léon Brunschvicg, que *Les Formes inférieures de l'explication* se vît attribuer le prix Charles Lambert, « prix triennal » décerné « à l'*auteur de la meilleure étude* [imprimée ou manuscrite] *sur l'avenir du spiritualisme* ». Brunschvicg salua l'avènement d'une « nouvelle sociologie » censée démontrer que « la raison est orientée en sens inverse de l'intelligence » et favoriser la réhabilitation « du spiritualisme français depuis Descartes » *via* la « critique précise et pénétrante à laquelle M. Essertier soumet le dogmatisme sociologique des écoles du XIXe siècle »[38].

En quête de l'« homme total »

De prime abord, dans les années 1920-1930, la sociologie, discipline non autonome, délaissée par les rares élèves de licence et candidats à l'agrégation pouvant bénéficier de son enseignement dans les facultés de lettres (par exemple à Strasbourg, où Halbwachs rencontrait un succès pour le moins mitigé[39]), ne représentait plus une menace pour la philosophie. Certains acteurs, tel Daniel Warnotte (chef de documentation de l'Institut Solvay), voulaient croire que les philosophes étaient en réalité très heureux qu'une partie de leur patrimoine – « la sociologie [étant] une branche de la philosophie[40] » – tombât entre les mains de « chercheurs qui ne se sont guère inquiétés du propriétaire » :

> En effet, la sociologie n'a rien de transcendant. Elle ne s'intéresse qu'à la vie des sociétés humaines et aux mobiles qui influencent les individus qui en font partie. Elle ne se demande pas, comme la philosophie, si chaque être conscient est irréductible à tout autre. Elle suppose nécessairement une pluralité d'individus. Elle enseigne que la conscience individuelle ne peut se former sans le concours d'autres consciences qui l'ont précédée ou qui l'accompagnent[41].

Mais comment imaginer que la philosophie, réduite à vouer une sorte de culte à l'irréductibilité du sujet (aussi élevée et noble fût l'idée qu'on se faisait de la singularité de la conscience individuelle), puisse se satisfaire finalement de si peu, sans être concernée de quelque manière par l'émergence d'une nouvelle

image de l'humanité *au pluriel*, selon laquelle les consciences individuelles devaient être reliées – *et même n'étaient pensables qu'à condition d'être reliées* – à des symboles et valeurs transmis de génération en génération et opérant dans le cadre d'un ordre des choses donné ? Comment une discipline comme la sociologie, empruntant ses matériaux à l'ethnographie, à l'économie politique, à l'histoire ou au droit, et à laquelle « rien de ce qui est humain n'est étranger », pouvait-elle laisser indemne la philosophie, étant entendu que celle-ci, par rapport aux sciences (et la question de savoir si les sciences constituaient autant de branches de la « philosophie » avait, dans ce contexte, quelque chose de futile), avait été redéfinie centralement comme théorie de la connaissance et comme gardienne du moi conscient irréductible ? C'était d'autant moins réaliste que Warnotte, spécifiant la nature de la sociologie, mettait surtout l'accent sur les représentations acquises plus ou moins élaborées que les êtres humains se font les uns des autres. En sorte que l'« essence même de la sociologie », selon lui, résidait dans la « psychologie sociale »[42].

Que la problématique des rapports philosophie-sociologie revêtît, bien au contraire, une forte dimension conflictuelle tacite, c'est ce que confirme justement le numéro de la *Revue française de Prague* consacré à Essertier. Une sorte de lutte de classements *post-mortem* entre philosophes et sociologues, dominée par les premiers, s'y donne à lire (la dénomination « psychologue » n'ayant pas la même signification pour les uns et pour les autres). « Nous sommes en face d'un philosophe (et nul ne pourrait douter qu'Essertier en fut un)[43] », déclare le jeune Pierre Burgelin, qui vient de réussir le concours de l'agrégation de philosophie et note, à propos des *Formes inférieures de l'explication* :

> Le concret d'où part le livre est moins le social que le psychologique, l'humain. Son but est de déterminer la pensée humaine dans ce qu'elle a de plus haut, et ce dessein fait éclater l'étroitesse apparente du titre : il y a une explication inférieure, mais ce n'est pas la véritable, et son intérêt n'est pas en elle-même, mais en cela seulement qu'elle nous montrera par contraste ce que doit être l'explication[44].

Dans une telle perspective, la recherche anthropologique ou ethnographique a moins pour vertu d'aider les sciences psychologiques et sociales à affiner selon une finalité réaliste la description des traits caractéristiques des êtres humains qu'elles mettent au jour que de renouveler l'image de l'« homme éternellement le même[45] » des philosophes. Quant à l'héroïsme attesté par la rupture avec l'explication « inférieure » logée dans les tréfonds du soi, et que paraît requérir

l'accession à l'explication de la vérité des choses, implicitement confondu par Essertier avec la sagesse des philosophes, il l'est de manière explicite sous la plume de son jeune admirateur :

> La vie du philosophe n'est pas remplie par la routine d'un métier et l'accumulation de ces connaissances que l'on trouve dans les livres ; ce n'est pas non plus la mise en formule ou en système d'un ensemble de concepts. Elle est avant tout une lutte, un effort où l'adversaire est d'autant plus difficile à abattre qu'il est tout près de nous, qu'il est nous-mêmes[46].

Pour Jan Patočka, Essertier est un « psychologue », un « sociologue désireux de résoudre le problème de l'évolution de la pensée humaine » qui a « mis ses vastes connaissances et son talent de psychologue au service d'une philosophie que l'on pourrait qualifier de rationalisme humaniste » : « cette philosophie », dans le sillage de celle de Brunschvicg, est censée « tend[re] au salut de l'esprit »[47]. Brunschvicg, justement, remarque qu'Essertier travailla à créer les conditions d'une coopération continue entre la psychologie et la sociologie : « Il ne faut plus se demander si la connaissance totale de l'homme, l'anthropologie au sens propre du mot, sera ou psychologique ou sociologique, mais dire qu'elle sera tout à la fois psychologique et sociologique[48]. » Mais c'est pour mieux lui prêter, ensuite, une ambition philosophique visant à réconcilier Comte et Descartes, « le créateur de l'analyse mathématique et le philosophe du *Cogito*[49] ». On constate, en fait, un double asservissement : asservissement de la sociologie à la psychologie ; asservissement de la psychologie à la philosophie. Ou, pour le dire autrement : la psychologie est le moyen de subordonner la sociologie à la philosophie ; la psychologie, définie selon des présupposés et une fin d'ordre philosophique, englobe la sociologie. On tient là l'un des ressorts de la diffusion de l'idée de psychologie sociale dans les interstices du champ de batailles entre la philosophie et les sciences humaines et sociales.

Il n'est pas anodin que le philosophe tchèque J.-L. Fischer, maître de conférences à l'université de Brno, parle de l'« homme total » comme du « postulat fondamental » d'Essertier : « Là, comme à un carrefour, il voit se croiser, agir les uns sur les autres, les influences et les éléments de l'individuel et du social. Et quel que soit l'écart du psychologique et du social, leur point de convergence sera toujours là[50]. » De même, le professeur de sociologie Arnošt Bláha, également de l'université de Brno (et sous la direction duquel Fischer prépara son habilitation[51]), souligne que l'auteur des *Formes inférieures de l'explication* était favorable à une « psychologie totale » « dont l'objet est l'homme tout entier » et qui permet de sauvegarder « non seulement l'unité de

l'âme individuelle, mais aussi […] le noyau social de l'âme individuelle ». Précisant : « Si l'individu est dans la société, par contre aussi la société est dans l'individu ; elle peut donc être étudiée non seulement de façon objective, mais encore à travers l'individu[52]. » Essertier affirmait lui-même :

> L'individu […] n'est plus cet îlot de conscience aux côtés nettement découpés et séparés de tous les autres, qu'on opposait à la société comme à son contraire. Il n'est pas davantage un simple élément qui, agglutiné aux autres, forme le groupe. Il est lui-même un tout, il est plus complexe que la société et, en un sens, il la contient. Pour un peu nous dirions même – et le paradoxe ne serait qu'apparent – que le meilleur point de vue pour étudier les phénomènes sociaux, c'est l'individu[53].

Mais il n'était pas écrit par avance que le (faux) dualisme individu/société coïncidât avec le problème des rapports de la psychologie et de la sociologie défini par exclusion du tiers biologique (exclusion qui ne signifie pas élimination définitive, si bien qu'il est toujours possible de subvertir la pensée dualiste individu/société ou psychologie/sociologie en plaidant pour un modèle tridimensionnel plus congruent à la réalité humaine). On peut dire que les années 1920-1930 consacrèrent une sorte de mise en tiers (en bière) de la biologie : Tarde, quelques décennies plus tôt, avait impulsé ce mouvement. L'idée selon laquelle « la biologie ne peut donner aucune définition de la sociologie[54] » devint, provisoirement, un acquis. L'œuvre de Daniel Essertier en témoigne[55]. En effet, explique-t-il dans l'introduction de son essai de bibliographie critique des travaux situés à la jonction de la psychologie et de la sociologie, si la psychologie avait été ce qu'elle aurait dû être d'emblée, c'est-à-dire l'*étude positive par excellence de l'homme total*, si elle ne s'était pas hasardée par exemple à imiter les sciences de la nature et en particulier la biologie (pour ne plus encourir le « reproche de n'être que de la "philosophie"[56] » ajoute-t-il significativement en regrettant que même Tarde se fût laissé prendre au mythe d'une « psychologie physiologique »), le problème de l'articulation de la sociologie et de la psychologie n'eût jamais été posé et Durkheim eût évité de se fourvoyer dans le postulat d'une introuvable « spécificité psychologique » du « social » :

> [Durkheim] ne se contente pas de poser le caractère spécifique du social : *il veut que cette spécificité soit une spécificité psychologique*. Et c'est là où il est impossible de le suivre. La distinction de deux espèces au sein du psychologique, née des exigences de la méthode et rendue possible par l'état de la science à un moment donné, se heurte aujourd'hui à une conception nouvelle. Il n'y a pas un psychologique collectif distinct d'un psychologique individuel, parce qu'il n'y a pas de psychologique individuel. L'« individu », pris à la rigueur, n'a pas plus de réalité

> que la « conscience collective » : c'est, comme elle, une abstraction. Ou du moins la part de réalité qu'il convient de leur attribuer ne peut être définie que par une psychologie qui soit l'étude positive de l'homme considéré comme un tout[57].

C'est dans la littérature, chez Baudelaire, Proust, les « romanciers russes[58] », mais aussi chez Freud et Bergson, qu'Essertier va puiser des exemples de cette « psychologie nouvelle » dont l'« objet, c'est tout l'homme », et à laquelle « médecins, linguistes, ethnographes, sociologues […] apportent, en nombre croissant, [d]es matériaux ». C'est chez les « grands connaisseurs de l'âme humaine » qu'il cherche la preuve que « le dualisme du psychologique individuel et du psychologique collectif n'a plus de raison d'être »[59]. Il reste cependant indécis.

Deux principes fondamentaux paraissent fonder la psychologie nouvelle qu'il appelle de ses vœux. D'abord, celui du primat du tout sur les parties. Ensuite, celui de l'« homme total ». L'individu isolé, en soi et pour soi, selon ces deux principes, n'existe pas davantage que la conscience collective. Ce qui existe, c'est l'*être humain réel* (dit « total » par référence artificielle aux approches supposées le découper en tranches et conformément à l'arrière-plan philosophique de la Totalité). Essertier dit tantôt que « l'homme total, l'homme en devenir, en mouvement, l'homme dans l'humanité et dans l'histoire[60] », est l'objet commun à la sociologie et à la psychologie, sans déterminer avec plus de précision que Mauss, contrairement à ce qu'il affirme et en dépit de l'exemple allégué de l'explication des sentiments et des fonctions intellectuelles, les règles de leur « collaboration désormais inévitable[61] » ; tantôt que c'est l'objet propre à une psychologie totale permettant d'ignorer les distinctions abstraites (individu-conscience collective, etc.). *Psychologie* apparaît ainsi comme le vocable englobant privilégié *in fine* pour désigner l'examen scientifique de l'être humain « total ». On le vérifie dans le passage suivant :

> La rivalité qui, depuis près d'un siècle, met aux prises la psychologie et la sociologie, nous semble s'expliquer assez bien par l'histoire même de ces sciences : lorsque la sociologie naissante a voulu délimiter son domaine, elle a rencontré des terrains qui n'étaient sérieusement cultivés par personne et elle se les a appropriés. Or ces terrains appartenaient en réalité à la psychologie[62].

Si, idéalement, *psychologie* réfère à l'étude scientifique de l'« homme complet[63] », la prise en compte de l'histoire des savoirs et des disciplines conduit Essertier à plaider pour une collaboration au terme de laquelle la notion de « nature humaine » (qui « n'aura dit son dernier mot que lorsque nous saurons tout de l'homme[64] ») sera réhabilitée, et celle de « société », enfin circonscrite et

comprise par les psychologues : « À chaque démarche du psychologue, la société est présente, mais le sociologue, de son côté, ne peut plus méconnaître cette “nature humaine” qu’il a d’ailleurs contribué à révéler et où, encore une fois, toutes les institutions, toutes les croyances plongent, en dernière analyse, leurs racines[65]. »

Étrangement, il n’est à aucun moment question de la contribution ou de l’avenir de la philosophie. Mais le fait qu’Essertier déclare attendre des efforts convergents de la psychologie et de la sociologie la recomposition de « ce tout de l’homme en dehors duquel il n’y a pas, dans l’ordre spirituel, de vérité[66] », est éloquemment révélateur de ses présupposés philosophiques spiritualistes – et de sa difficulté à les assumer.

Une voie sans issue

La diversité de ces prises de position s’éclaire à la lumière des positions occupées par leur auteur. Ainsi, du fait de sa trajectoire, Essertier ne s’attacha pas seulement à ne pas séparer les sciences humaines et sociales de la philosophie (à l’instar de Lapie, par exemple) et, par là, à défendre le principe d’un rapprochement entre la psychologie et la sociologie. Il contribua également à faire le lien entre les psychosociologues protestants Allier et Richard, d’un côté, et un durkheimien comme Bouglé, de l’autre, dont il devint proche et sous la direction duquel, au Centre de documentation sociale de l’École normale supérieure, il prépara sa seconde thèse sur les rapports entre la psychologie et la sociologie[67]. Dans ses conversations avec Bouglé, Essertier se définissait vis-à-vis de la sociologie non comme un « dissident », mais comme un « indépendant » : « N’appartenant pas à la première génération de l’*Année sociologique* : celle qui avait fourni les troupes d’assaut et qui avait dû, pour conquérir la place de la sociologie au soleil, parler avec un peu d’audace intransigeante, il n’éprouvait pas le besoin de personnifier la conscience collective ni de dédaigner toute psychologie[68]. »

Il est intéressant de relever les termes utilisés par Bouglé pour distinguer les compétences du psychologue et du sociologue que réunissait, selon lui, Essertier, cet « amateur d’âmes en même temps que visiteur de sociétés ». Du côté du sociologue, la « connaissance objective des milieux » ; du côté du psychologue, l’« analyse des états de conscience »[69]. Il n’est pas moins intéressant de lire ce

qu'Essertier disait de Bouglé : « Dès 1896 il nie que la sociologie puisse se passer de la psychologie et il semble prendre le parti de Tarde contre Durkheim. Il n'accorde pas que ce soit la société qui pense dans l'individu : seul l'individu pense. Ni qu'elle ait créé la logique, la science, la raison. »

Reconnaître la spécificité des faits sociaux ne revenait pas *ipso facto* à considérer, comme Durkheim, qu'il s'agissait d'une spécificité psychologique : ainsi Bouglé aurait-il refusé de « suivre Durkheim dans les voies aventureuses de la théorie sociologique de la connaissance » et ne voyait-il pas la « nécessité de distinguer, dans le psychisme, deux espèces irréductibles, l'une individuelle, l'autre collective »[70].

Le projet de psychologie sociale, dans cette configuration paradurkheimienne, n'alla finalement jamais au-delà de ces vagues idées de rapprochement ou de conciliation, sous le sceau du rejet du « sociologisme » et de la défense des droits de la conscience et de la raison intrinsèquement individuelles. Il avait partie liée avec la conviction, aussi réaliste en principe que dépourvue d'effets pratiques immédiats en termes de programmes de recherches, que la sociologie avait « renouvelé et accru la matière psychologique », « ajouté à la psychologie une dimension nouvelle » : « Le psychologue doit dorénavant penser les faits psychologiques selon la dimension sociale[71]. »

Notes du chapitre 5

1. Voir J. HEILBRON, « Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940 », *Revue française de sociologie*, vol. 26, n° 2, 1985, p. 203-237.

2. F/17/26739, dossier Daniel Essertier.

3. D. ESSERTIER, « La sociologie, "science de la civilisation" » (compte rendu d'E. CHALUPNÝ, *Précis d'un système de sociologie*), *Revue française de Prague*, X, n° 51, 1931, p. 80. Pour le professeur de l'École libre des sciences politiques de Prague, l'« objectivation » est ce qui distinguait la « matière sociologique » de la matière « psychologique » et de la matière « biologique » (E. CHALUPNÝ, *Précis d'un système de sociologie*, *op. cit.*, p. 19-20).

4. G. MONOD, « Souvenirs d'un ami », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 257. C'est nous qui soulignons.

5. G. RICHARD, « Souvenirs : Daniel Essertier et la sociologie », *ibid.*, p. 274.

6. G. MONOD, « Souvenirs d'un ami », *loc. cit.*, p. 258.

7. G. RICHARD, « Souvenirs : Daniel Essertier et la sociologie », *loc. cit.*, p. 274.

8. Voir T. HIRSCH, « Présentation. Psychologie collective et sociologie », *in* M. HALBWACHS, *La Psychologie collective*, Flammarion, Paris, 2015, p. 7-42 ; L. MUCCHIELLI, « Pour une psychologie collective : l'héritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre-deux-guerres », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 1, 1999, p. 103-141 ; *idem*, « Sociologie et psychologie en France, l'appel à un territoire commun : vers une psychologie collective (1890-1940) », *Revue de synthèse*,

tome 4, n° 3-4, 1994, p. 445-483 ; L. PINTO, « Durkheim, Halbwachs : sociologie et psychologie » (2010), *in Sociologie et Philosophie* : *libres échanges. Bourdieu, Derrida, Durkheim, Foucault, Sartre…*, Ithaque, Paris, 2014, p. 17-37.

9. A. REY, « Hommage », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 273.

10. G. RICHARD, « Souvenirs : Daniel Essertier et la sociologie », *loc. cit.*, p. 276.

11. R. ALLIER, « Daniel Essertier », *loc. cit.*, p. 209.

12. A. PAUL, « Daniel Essertier au camp de Darmstadt », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 266.

13. « Notice individuelle destinée à l'Inspection générale » (1920) (F/17/26739, dossier Daniel Essertier).

14. Lettre de D. Essertier à A. Coville (directeur de l'enseignement supérieur), 8 janvier 1927 (F/17/26739, dossier Daniel Essertier).

15. F/17/26739, dossier Daniel Essertier. Voir aussi ANONYME, « Note biographique », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 205.

16. C. BOUGLÉ, « Daniel Essertier et l'école sociologique française », *ibid*., p. 219.

17. D. ESSERTIER, *La Sociologie. Philosophes et savants français du XXe siècle. Extraits et notices*, tome V, F. Alcan, Paris, 1930, p. 201.

18. *Idem*, *Les Formes inférieures de l'explication*, F. Alcan, Paris, 1927, p. 333.

19. *Ibid*., p. 339-340.

20. *Ibid.*, p. 329.

21. *Ibid.*, p. 334.

22. *Ibid.*, p. II.

23. *Ibid.*, p. 5.

24. *Ibid.*, p. 5-6.

25. *Ibid.*, p. 51.

26. Voir l'utile bilan synthétique fourni par le psychologue et linguiste Steven PINKER, *Comprendre la nature humaine* (trad. de l'anglais par Marie-France Desjeux), O. Jacob, Paris, 2005.

27. D. ESSERTIER, *Les Formes inférieures de l'explication*, *op. cit.*, p. 340.

28. *Ibid*., p. 305.

29. *Ibid*., p. 214.

30. *Ibid*., p. 338.

31. *Ibid*., p. 348.

32. *Ibid.*, p. 343-344.

33. *Ibid.*, p. 345-346.

34. *Ibid.*, p. 307.

35. *Ibid.*, p. 346.

36. *Ibid.*, p. 345.

37. *Ibid.*, p. 344.

38. L. BRUNSCHVICG, « Rapport sur le concours pour le prix Charles Lambert à décerner en 1927 », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, F. Alcan, Paris, 1927, p. 360-361.

39. J. E. CRAIG, « Maurice Halbwachs à Strasbourg », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, 1979, p. 288.

40. D. WARNOTTE, « Nature et définition de la Sociologie », *Revue de synthèse*, tome 3, n° 2, juin 1932, p. 131.

41. *Ibid.*, p. 144.

42. *Ibid*.

43. P. BURGELIN, « L'œuvre philosophique de Daniel Essertier », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 224.

44. *Ibid*., p. 224-225.

45. *Ibid.*, p. 225.

46. *Ibid.*, p. 227.

47. J. PATOČKA, « Le redressement de l'explication », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 264-265.
48. L. BRUNSCHVICG, « Daniel Essertier. Sur un aspect de son œuvre », *ibid.*, p. 222.
49. *Ibid.*, p. 223.
50. J.-L. FISCHER, « Psychologie et sociologie », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 243.
51. L. NOVÝ, J. GABRIEL et J. HROCH (dir.), *Czech Philosophy in the XXth Century. Czech Philosophical Studies II, Cultural Heritage and Contemporary Change*. Series IVA, *Eastern and Central Europe*, vol. 4, Paideai Publishers/The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 1994, p. 106.
52. A. BLÁHA, « *In Memoriam* », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 211.
53. D. ESSERTIER, *Psychologie et Sociologie. Essai de bibliographie critique*, F. Alcan, Paris, 1927, p. 23.
54. D. WARNOTTE, « Nature et définition de la Sociologie », *loc. cit.*, p. 143.
55. On pourrait également citer l'œuvre de Guillaume-Léonce Duprat. Voir C. ROL, « Guillaume-Léonce Duprat (1872-1956), l'Institut international de sociologie et l'Allemagne dans l'entre-deux-guerres », *Lendemains. Études comparées sur la France*, 36/141, 2011, p. 18-42. Tarde pensait avoir converti celui-ci à ses vues, comme le montre une lettre du 26 mai 1900 envoyée à Carl J. Fuchs et citée dans C. ROL, « "Sur la psychologie sociale de l'hostilité". Ou la dernière apparition de Georg Simmel sur la scène sociologique française », *L'Année sociologique*, vol. LVI, n° 1, 2006, p. 163. Selon Duprat, il fallait « arriver le plus tôt possible à définir nettement la psychologie et la sociologie, à circonscrire objectivement leurs domaines bien distincts, à dissiper certains malentendus, à détruire une conception confuse relative à l'"individu" – afin que, comme entre la biologie et la psychologie on a constitué une psychologie physiologique qui a permis à la psychologie proprement dite de réaliser de très grands progrès, de même entre la psychologie expérimentale et la sociologie prenne place une psycho-sociologie vraiment utile à l'explication des phénomènes de la vie collective » (G.-L. DUPRAT, « La Psycho-Sociologie en France. Étude sur les rapports de la psychologie et de la sociologie en France, depuis Auguste Comte », *Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie*, XXXVII, 1-2, 1926, p. 136). Commentant cet article, Essertier se départit exceptionnellement de sa neutralité : « Définition copieuse et vague de la "psychologie sociale" » (D. ESSERTIER, *Psychologie et sociologie*, *op. cit.*, p. 97). C'est que lui-même et Duprat étaient des rivaux objectifs et que ce dernier préférait à l'appellation de « psychologie sociale » celle de « psycho-sociologie », censée désigner une collaboration à parts égales entre la psychologie et la sociologie.
56. *Ibid*., p. 12-13.
57. *Ibid.*, p. 19.
58. *Ibid.*, p. 21.
59. *Ibid.*, p. 22.
60. *Ibid.*, p. 34.
61. *Ibid.*, p. 25.
62. *Ibid.*, p. 9.
63. *Ibid.*, p. 25.
64. *Ibid.*, p. 30.
65. *Ibid.*, p. 34.
66. *Ibid.*, p. 35.
67. Bouglé écrit qu'Essertier avait trouvé vivants, à Bordeaux, « le souvenir de Durkheim et celui d'Espinas qui furent en France, avec Lévy-Bruhl, les grands héritiers universitaires de la pensée de Comte » (C. BOUGLÉ, « Daniel Essertier et l'école sociologique française », *loc. cit.*, p. 217). Il n'a pas un mot pour Gaston Richard.
68. *Ibid*.
69. *Ibid.*, p. 218.
70. D. ESSERTIER, *La Sociologie*, *op. cit.*, p. 80.
71. *Ibid*., p. 55.

Deuxième partie

Une exception allemande ?

« Je crois et affirme que trois conceptions différentes, dont l'objet commun est la vie sociale au sens large, ne sont pas suffisamment, si ce n'est pas du tout, tenues séparées ni même reconnues comme distinctes, la conception biologique, la conception psychologique et la conception sociologique […] – *le sujet de cette troisième conception étant seul entièrement nouveau*. »

Ferdinand TÖNNIES,
« The present problems of social structure »,
American Journal of Sociology,
vol. 10, n° 5, 1905, p. 570.

« La divergence entre l'image philosophique-idéaliste de l'être humain et l'image anatomique-physiologique m'a préoccupé pendant de nombreuses années. Je me suis acharné sur ce problème, je l'ai ruminé, et je n'ai trouvé une réponse claire que longtemps après m'être tourné vers la sociologie. »

Norbert Elias, « Von dem, was ich lernte »,
in Aubiobiographisches und Interview,
Suhrkamp, Francfort, 2005, p. 17-18.

6

Fonder la « sociologie »

Des savants allemands résolus à lever l'étendard de la « sociologie » contre l'ordre social et universitaire établi existèrent-ils vraiment avant la naissance de la République de Weimar ? Il est un peu commode de se contenter de formuler, comme s'il s'agissait d'un constat sans appel, l'idée selon laquelle les premiers « sociologues » allemands, « classiquement » Georg Simmel, Ferdinand Tönnies et Max Weber, n'étaient pas des sociologues au sens où on l'entend de nos jours et ne prononçaient jamais le vocable *Soziologie* que du bout des lèvres, en l'entourant de réserves qui reflétaient tantôt des sentiments profondément ambivalents, tantôt une prudence stratégique de bon aloi. Car la continuité est peut-être plus grande qu'on ne se l'imagine entre ce que *certains* parmi ceux qu'on appelle aujourd'hui les « pères fondateurs » de la sociologie allemande ont voulu mettre sous cette étiquette « sociologie » et la science sociologique telle qu'elle est pratiquée de nos jours. Mais cette continuité ne peut être saisie, en tant que processus de disciplinarisation indissociable d'une série d'événements contingents, qu'à condition d'éclairer – et de clarifier – la *discontinuité* fondamentale d'où elle tire son origine.

La critique de l'illusion rétrospective d'une continuité disciplinaire entre le moment « fondateur » qui immortalisa en Allemagne les noms de Simmel, Tönnies et Weber, d'un côté, et le moment présent, de l'autre (critique évidemment légitime lorsqu'elle est mue par une véritable intention d'historisation et dépourvue de tout mépris à l'égard d'une sociologie contemporaine bureaucratiquement organisée et gérée, comme n'importe quelle science[1]), va étonnamment de pair avec l'oubli de la discontinuité que manifesta la conception générale *réaliste* des êtres humains – de la nature humaine, des actions humaines, des institutions humaines, des symbolisations humaines de l'ordre des choses, des processus de développement social, etc. – qu'il devint

possible de construire, à partir de la fin du XIXe siècle, à la faveur du parachèvement par la sociologie d'un régime de pensée *transnational* historisant et objectivant (régime sous lequel, depuis, on vit).

Naissance d'une société savante

Un document, rarement consulté, permet pourtant de se faire une idée de ces processus de rupture et de continuité. Il a pour base la sténographie de l'ensemble des exposés prononcés et des discussions qui eurent lieu lors du premier congrès de la Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS) (Société allemande de sociologie), organisé à Francfort du 19 au 22 octobre 1910.

La DGS avait été instituée le 3 janvier 1909, à Berlin. Pressé par deux activistes qui « avaient trouvé dans l'engagement social le but de leur vie[2] », Rudolf Goldscheid (un chercheur indépendant autrichien, qui avait lancé deux ans plus tôt, à Vienne, une « Société sociologique ») et Hermann Beck, ingénieur de formation et fondateur à Berlin de l'Internationale Institut für Sozial-Bibliographie (l'Institut international de bibliographie sociale), Simmel était, semble-t-il, à la manœuvre. Deux mois plus tard, Weber rejoignit le Comité directeur (*Vorstand*), et fut élu trésorier. À partir de là, et sans désirer être officiellement au premier plan, il joua un rôle prépondérant[3]. À l'issue d'une rencontre à Leipzig, le 14 octobre suivant, Tönnies, Simmel et Werner Sombart reçurent en partage la présidence de la DGS (aucun d'eux n'était « professeur ordinaire », c'est-à-dire titulaire d'une chaire, situation à laquelle Weber fit allusion en évoquant un « salon des refusés[4] », référence sarcastique à l'exposition organisée en 1863 par un comité d'artistes français « modernes » dont les œuvres avaient été refusées par le jury du Salon de peinture et de sculpture). Beck fut nommé secrétaire, tandis que le statisticien munichois Georg von Mayr était censé présider provisoirement le premier sous-groupe créé au sein de la DGS, le « service de statistique » (*Abteilung für Statistik*). Enfin, Alfred Ploetz, fondateur de la revue *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie* et, en 1905, de la Société allemande d'hygiène raciale (la première société eugénique du monde), le professeur Philipp Stein (Francfort) et Alfred Vierkandt, qui était *Privatdozent* (enseignant non rémunéré) à Berlin, furent invités à compléter le comité directeur.

Au cours des échanges, Weber n'eut de cesse d'insister auprès de ses collègues pour que seuls des savants travaillant dans le domaine de la sociologie, ou dans des domaines étroitement apparentés, fussent acceptés comme membres à part entière de la DGS. De même, il se montra attentif à ce que les buts de la Société fussent présentés de telle sorte qu'aucun doute n'existât quant à sa nature exclusivement scientifique (ce qui devait la distinguer du Verein für Sozialpolitik, où les considérations pratiques dominaient de son point de vue). En mai-juin 1909, il rédigea un projet de statuts et signa la circulaire annonçant la création de la DGS. Il prit la peine d'envoyer celle-ci à un grand nombre de savants, et s'épuisa à tenter de les convaincre. Autant dire qu'il était au four et au moulin.

Les statuts de la DGS commencent ainsi (§ 1, A. « Dispositions générales ») :

> Sous le nom de « Société allemande de sociologie », une association a été fondée, qui a son siège à Berlin. Son but est de promouvoir la connaissance sociologique [*soziologischen Erkenntnis*] par l'organisation d'études et d'enquêtes purement scientifiques, par la publication de travaux purement scientifiques et le soutien à de tels travaux, et par l'organisation de congrès allemands de sociologie [*deutschen Soziologentagen*] périodiques. Elle accorde une même place à toutes les tendances et méthodes de la sociologie, et récuse la représentation de quelque but pratique que ce soit (éthique, religieux, politique, esthétique, etc.)[5].

Le § 15 (C. « Comité central ») stipule : « Ne peuvent appartenir au comité central [*Hauptausschuß*] que les personnes qualifiées dans le domaine de la sociologie ou dans ses disciplines scientifiques auxiliaires[6]. »

Mais que fallait-il entendre par « sociologie » ? Et selon quels critères l'appartenance au « domaine de la sociologie » pouvait-elle être appréciée ? Un incident plaça indirectement ces questions au premier plan.

Une conférence mondaine

Le 19 octobre 1910, en fin d'après-midi, le premier congrès de la Société allemande de sociologie débuta par une conférence prononcée par Simmel, dont le texte a de quoi dérouter à la lecture. On jurerait avoir affaire à une conférence mondaine ! Il faut dire que les circonstances ne s'y opposaient pas : il s'agissait de la soirée de bienvenue de l'Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften (l'Académie francfortoise des sciences sociales et commerciales, dans les locaux de laquelle le congrès allait avoir lieu). Prenant la parole le premier, Simmel

n’avait pas pour autant à s’exprimer au nom de la DGS ni à formuler des propositions relatives à ses perspectives de développement. Le fait est que sa prestation eût pu être exécutée dans un contexte tout autre que celui de rencontres organisées par une nouvelle association scientifique. Tönnies fut chargé du « discours d’ouverture » ; et Weber, parlant à sa suite au cours de la même matinée du 20 octobre (la seule demi-journée où aucune discussion n’était prévue), présenta un « rapport de gestion » (*Geschäftsbericht*) aux allures de discours de politique générale. Les apparences étaient celles d’une répartition harmonieuse des tâches. Mais la diversité de ces registres de prise de parole ne reflétait-elle pas, aussi, des conceptions différentes et à vrai dire incompatibles de la sociologie ? Ces conceptions elles-mêmes n’avaient-elles pas quelque rapport avec la « personnalité » des intéressés ?

Difficile, en effet, d’imaginer contraste plus saisissant. D’un côté, Simmel, sous le titre de « Sociologie de la sociabilité » (*Soziologie der Geselligkeit*), présenta l’ébauche d’une philosophie de la vie après s’être prêté à un exercice impressionniste mâtiné de néokantisme. De l’autre, graves et solennels, pesant le moindre mot avec d’infinies précautions, conscients des obstacles à surmonter et tout particulièrement (sans l’avouer publiquement) du fait qu’il était absolument vain, au moment même où ils participaient à la mise sur les rails d’une association de professionnels de la recherche sociologique, d’espérer pouvoir introduire la sociologie dans l’Université allemande, Tönnies et Weber se placèrent sans ambiguïté du point de vue des intérêts, sur le long terme, d’un type de connaissance scientifique aussi souhaitable que nécessaire à leurs yeux : la *connaissance sociologique*. Cette impression de décalage ne frappe pas qu’*a posteriori* ; sur le coup, elle fut ressentie par au moins l’un des acteurs en présence.

C’est que Simmel, dans sa conférence, ne fait aucune allusion à la création d’une société de recherche sociologique composée de savants issus de domaines différents mais partageant, ou, du moins, censés partager, un horizon commun (celui, donc, d’une *connaissance proprement sociologique*), ni à la sorte de sociabilité académique inédite qui pourrait en résulter, alors même qu’il réfléchit à la manière dont les individus s’associent pour former l’« unité supérieure qu’on peut appeler “une société” » ou aux intérêts qui, chez les « individus vivants », motivent une telle « fusion », les « intérêts économiques et idéaux, guerriers et érotiques, religieux et caritatifs »[7].

Cette omission est assez spectaculaire. Plus que jamais, Simmel arbore un visage de néokantien inventif, fidèle non seulement à la question qui fut à

l'origine de son investissement dans l'épistémologie de la sociologie, celle de savoir ce qui rend possible la société (de même que Kant se demandait ce qui rend possible la nature), mais à la réponse qui lui avait d'emblée paru convenir (*id est* : l'interaction est ce par quoi la société prend forme tout comme l'*a priori* de la causalité est ce par quoi la nature prend forme). Kant est du reste le seul auteur cité.

On dirait que l'évolution sémantique du terme *société* (*Gesellschaft*), c'est-à-dire l'enrichissement du signifié PETIT GROUPE-RELATIONS DIRECTES-CONVIVIALITÉ-MAÎTRISE INDIVIDUELLE DES INTERACTIONS par le signifié ENSEMBLE COMPLEXE STRUCTURÉ-RELATIONS À DISTANCE-IMPERSONNALISATION-EXTÉRIORISATION VÉCUE DES INTERDÉPENDANCES, a tellement hanté Simmel (qui indique qu'« il n'est pas dépourvu de signification que dans beaucoup, peut-être dans toutes les langues européennes *Gesellschaft* dénote précisément par excellence l'être-ensemble *convivial* [*das* gesellige *Zusammensein*][8] ») qu'il a ressenti le besoin d'apprivoiser cette « stratification sémantique de plus en plus complexe[9] », c'est-à-dire de suspendre l'histoire, en inventant des « catégories sociologiques » calquées sur les catégories formelles kantiennes et, en la circonstance, la « catégorie sociologique » de la sociabilité comme *forme* spécifique (soit la « forme ludique » ou la « forme de jeu », *Spielform*) de la « sociétalisation » ou de la « sociation » (*Vergesellschaftung*)[10].

Par là, si on peut dire, le premier signifié de *Gesellschaft* est posé comme l'essence du second. Toute société, aussi dense et compliquée soit-elle, serait toujours le produit d'une sociabilité ou d'interactions réciproques. Ces « catégories » d'un genre particulier rendraient possible, *elles et elles seules*, la « société » (de même, *mutatis mutandis*, que la nature n'existerait pas sans un esprit pour la penser, ce qui n'est pas le cas de la « société » qui, elle, on le sait, trouve sa condition de possibilité dans les interactions : il s'agit non pas d'une sorte de rectification du kantisme, mais d'un déplacement, d'un élargissement, ou d'une adaptation). Cela dit, si le caractère impressionniste dés-historisé des descriptions sociologiques qu'une telle démarche semble encourager demeure la marque de fabrique de l'auteur, comme en témoignent ses développements sur la « *Koketterie* », entendue comme jeu des « formes de l'érotisme » constituant une sorte d'équivalent de la sociabilité en tant que jeu « des formes de la société »[11] (c'est d'ailleurs dans ce contexte qu'il emploie pour la seule fois le nom *sociologie* [« *Soziologie der Geschlechter*[12] », « sociologie des sexes »]), il va aussi plus loin en insistant sur l'idée que la sociabilité doit être connectée à la vie :

> Toute sociabilité est surtout un *symbole* de la vie, comme on en a un témoignage dans le cours d'un jeu naturellement réjouissant, mais elle est néanmoins un symbole de la *vie*, dont l'image n'apporte de modification qu'en fonction de la distance acquise par rapport à elle. […] Si la sociabilité est complètement coupée de tout lien avec la réalité de la vie [*Lebenswirklichkeit*] et si cependant un tissu tout autrement stylisé est filé, elle devient, d'un jeu, une bagatelle aux formes vides, quelque chose de non vivant, et un schématisme fier de son caractère non vivant[13].

Simmel, ainsi, esquisse une philosophie de la vie susceptible de remédier aux souffrances des êtres humains (que la superficialité des échanges purement conventionnels dont ils sont devenus prisonniers ne saurait satisfaire) et de les aider à trouver, dans la *sociabilité*, la libération et le soulagement qu'apportent l'être-ensemble et l'influence réciproque (« *Einwirkungstausch* »), dans lesquels s'accomplit la vie avec toutes ses tâches et ses difficultés, lorsqu'on en jouit comme s'il s'agissait « pour ainsi dire d'un jeu artistique[14] ».

Tout cela charma peut-être l'auditoire. Mais – coup de théâtre ! – Tönnies exprima, le lendemain, tout le mépris que lui inspirait ce genre de performance. On ne peut rien affirmer d'absolument certain à ce propos. Commençons par livrer les pièces du dossier :

1. Voici ce qu'on lisait dans la *Frankfurter Zeitung* datée du 20 octobre 1910 (édition du soir) :

> Au début des discussions proprement scientifiques du congrès de sociologie [*eigentlichen wissenschaftlichen Beratungen des Soziologentages*] qui ont commencé ce matin, s'est tenue une conférence du Prof. Dr Ferdinand Tönnies de Kiel, qui, dans un exposé historique factuel [*geschichtliche-sachlichen Darstellung*], a développé de manière programmatique les chemins et les buts de la sociologie[15].

2. Dans une courte missive envoyée à l'éditeur des actes, Weber argumenta – repoussant une suggestion émise par un assistant d'édition – pour que la date du début du congrès figurant en titre fût bien le 19 et non le 20 octobre, « puisque Simmel pourrait être vexé au cas où sa conférence apparaîtrait comme ne faisant "pas encore" partie du menu du congrès », ajoutant, de manière elliptique : « Un incident concret à Francfort m'en fournit la raison[16]. »

3. Dans un courrier daté du 16 juin 1912 adressé aux membres du comité directeur de la DGS, Simmel, qui regrettait que ses propositions concernant l'organisation du deuxième congrès, et notamment l'opportunité d'inviter Alfred Weber (le frère de Max) comme conférencier sur « un thème social-culturel très général […] fondamental pour *toute* la sociologie » (ce à quoi Vierkandt, rejoint par Tönnies, se montrait semble-t-il hostile, sous prétexte que l'intéressé n'était pas « membre titulaire » de la DGS), peinent à convaincre, nota, ayant envisagé

que cette conférence eût lieu lors d'une « soirée de bienvenue », et en usant des parenthèses de circonstance : « (Je me souviens que Tönnies, il y a deux ans, après que j'eus prononcé ma conférence lors de la soirée de bienvenue, avait commencé son discours, le lendemain, par ces mots : "J'ouvre à présent la partie scientifique du congrès de sociologie [*wissenschaftlichen Teil des Soziologentages*]"[17].) »

Tels sont les principaux éléments dont on dispose. L'unique allusion à ce qui aurait été une attaque délibérée de la part de Tönnies se trouve dans une lettre écrite plus d'un an et demi après les faits (leur auteur présumé gardant d'ailleurs un silence coupable à leur propos). Les éditeurs de la correspondance de Simmel, faisant un lapsus assez amusant (puisque, renvoyant au document, ils indiquent la date du 20 octobre 1912 et non pas celle du 20 octobre 1910), laissent entendre que la *Frankfurter Zeitung* aurait placé la formule incriminée dans la bouche même de Tönnies. Or, vérification faite, ce n'est pas le cas. Le journaliste évoque, sur le mode du pur constat factuel, le « début des discussions proprement scientifiques du congrès ». Qu'il fût inspiré par les paroles de Tönnies, c'est probable. *Et c'est justement ce qui doit être interrogé*. Comment se fait-il que Tönnies qui, selon toute vraisemblance, s'était donc laissé aller à un mouvement d'humeur, fut en quelque sorte cru sur parole par un journaliste qui ne vit sans doute pas malice dans ses propos, *adhérant* à sa posture en tant qu'elle paraissait adaptée à la situation d'un congrès savant ? N'est-ce pas la transmutation en froide réalité objective (soit son exclusion *de facto* hors du domaine de la science), qui plus est dans les colonnes du quotidien de référence de la bourgeoisie libérale, d'une rivalité personnelle qui avait conduit (on va le voir) à le « réserver » pour la partie « mondaine » et divertissante du congrès, qui aurait surtout blessé Simmel, et conféré quelques heures plus tard aux mots de Tönnies, peut-être plus anodins ou sibyllins que ceux dont leur victime se fit l'écho lointain, un caractère agressif insupportable ? On imagine mieux un Simmel fulminant à la lecture de la *Frankfurter Zeitung*, et se répandant en protestations outrées (d'autant que le texte de sa propre conférence sur la sociabilité paraîtrait le lendemain matin en deux parties dans ledit journal, ce qui redoublait l'affront[18]), qu'un Simmel meurtri d'entendre son adversaire faire preuve publiquement d'une certaine muflerie. Quoi qu'il en soit, le discours publié par Tönnies dans les actes du congrès débute ainsi : « J'ai l'honneur, au nom du présidium, d'ouvrir le premier congrès de sociologie allemande[19]. »

Les sources d’un conflit

Entre Tönnies et Simmel, il y allait, en apparence, d’une banale querelle de préséance. L’un et l’autre pouvaient prétendre au titre de *pionnier* de la sociologie allemande. Le témoignage de Célestin Bouglé est précieux à cet égard. Dans ses *Notes d’un étudiant français en Allemagne*, rédigées en 1893-1894, il associe spontanément les deux noms :

> Ici comme en France, on parle beaucoup de *sociologie* ; quant à dire ce qu’on entend par ce mot mystérieux, c’est autre chose. La sociologie est comme le loup-garou dont tout le monde parle et que personne n’a vu. Cependant, sur divers points, il naît des cours, qui donneront, comme on l’espère, des définitions précises de la science à la mode. […] Comme Tönnies à Kiel, Simmel vient d’ouvrir à Berlin un cours de sociologie, qui attire plus de cent cinquante auditeurs[20].

Précurseurs par leurs enseignements, qui attiraient entre autres de nombreux étudiants affichant des convictions socialistes (ce qui, bien entendu, inquiétait en haut lieu), Tönnies et Simmel l’avaient aussi été par leurs écrits. Le premier avait forgé, dans son étude intitulée *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Communauté et société*), publiée en 1887, une antithèse si fameuse qu’elle aurait déterminé « pratiquement tout ce qui peut être dit de la sociologie allemande[21] » jusqu’en 1933. Le second avait fait paraître en 1890 un essai psychosociologique sur la différenciation sociale (*Über sociale Differenzierung*), dans lequel, notamment, le développement de l’individualité était pensé au croisement de ses divers cercles d’appartenance ; puis, quatre ans plus tard – même si, entre-temps, il avait sans doute abandonné une certaine conception « positiviste » de la philosophie pour s’ancrer, avec son style personnel, dans une perspective néokantienne, et ne plus en sortir s’agissant des problèmes de « connaissance » –, il avait jeté les fondements épistémologiques de la sociologie dans un article programmatique largement diffusé et commenté[22].

En 1910, Tönnies n’était pas encore un auteur culte, récupéré sur un plan idéologique par les mouvements de jeunesse (il le deviendrait à la faveur de la deuxième édition de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, en 1912) ; Simmel n’était pas encore tout à fait un tenant affiché de la *Lebensphilosophie*. Mais c’est précisément dans ce devenir même qu’ils étaient enjoints l’un et l’autre de répondre sans faux-semblant à la question de savoir si la sociologie avait vocation à s’affirmer comme une science autonome, maîtresse de ses objets, de sa langue et de ses méthodes, et si cette vocation méritait d’être embrassée, et

d'abord par eux-mêmes. Ils ne pouvaient pas se dérober. Le contexte du premier congrès de la Société allemande de sociologie venait signifier, brutalement, qu'il n'y aurait bientôt plus moyen d'emprunter le chemin à rebours.

En pratique, avant ce congrès, l'enjeu avait été de déterminer lequel des deux « sociologues » inaugurerait *officiellement* les rencontres. Chacun campait sur ses positions. Tönnies, en tant que doyen du présidium (né en 1855, il avait trois ans de plus que Simmel et huit ans de plus que Sombart), était certes le mieux placé pour accomplir cet acte de « piété d'institution[23] ». Mais Simmel faisait des manières. La situation était tendue. Dès le 8 mars 1910, dans une lettre à Hermann Beck, Weber avait imaginé faire parler Simmel la « veille » du congrès, « sans débat », sur le thème de la « sociabilité » (« I. *Simmel Vorabend : Geselligkeit – ohne Debatte* ») et confier le discours d'ouverture à Tönnies, dont il attendait une « vue d'ensemble systématique-historique (non critique) du labeur sociologique actuellement *effectif* [*systematische-historische Übersicht (nicht : Kritik) über die* faktisch *bestehenden soziologischen Arbeitsreich*][24] ». Mais, à quelques jours du début du congrès, la question n'était toujours pas réglée. Simmel persistait à vouloir s'exprimer *le premier* – sa conférence valant ainsi, en un sens, « discours d'ouverture[25] ». Sombart se tenait sur la réserve (et espérait peut-être représenter une solution alternative ?). Tönnies se montrait intraitable. Le 18 octobre, en réponse à un courrier apparemment furieux de ce dernier, Weber justifia une dernière fois son compromis destiné à permettre à chacun de sauver la face :

> Très cher ami !
> Vous savez *combien* il est difficile qu'agissent ensemble des savants importants possédant des particularités scientifiques différentes. Vous savez aussi que c'est spécialement vrai de l'action commune entre vous et Simmel, et vous avez dû remarquer vous-même à Leipzig que, étant donné l'état de la situation, il ne pouvait en aller autrement qu'on vous fasse présider avec Simmel et Sombart. Sinon, on n'aurait plus jamais entendu parler d'eux, on les aurait perdus de vue, et pourtant on ne voulait pas (vous non plus certainement) se passer d'eux[26]. C'était – vous n'aviez pas pu être présent à l'époque de la séance du comité directeur à Berlin, en janvier [1910] [–,] comme vous l'aviez écrit, une chose très délicate, *comme* maintenant, que *vous* prononciez le discours d'ouverture (en tant que doyen des présidents) et, de surcroît, de *conduire* les négociations dans la mesure où vous ne vous mettiez pas d'accord avec les deux autres présidents, sans froisser Simmel. J'en suis venu à l'idée – que vous qualifiez, un peu durement à mon avis, d'« absurdités » (puisque Simmel ne voulait pas qu'une discussion eût lieu) – d'une conférence de soirée de bienvenue, une sorte d'ouverture [valorisant] la pure rencontre humaine-personnelle (*einer Art Eröffnung des reins persönlich-menschlichen Zusammenseins*), qui donne pour ainsi dire à de tels congrès une vie propre et évidemment précieuse. De telles soirées de bienvenue accompagnées de discours sont tout à fait habituelles. C'était, je le voyais bien, le minimum qu'on devait lui concéder. À vous de voir si, comme cela se pratique apparemment entre plusieurs présidents, vous voulez alterner les différentes présentations et discussions avec lui et Sombart,

> par exemple dans le présidium. Je vous raconterai encore de vive voix les diverses difficultés eu égard aux questions personnelles qui sont apparues surtout au cours des préparations. Je n'aurais *pas* de regret si ce congrès signifiait aussitôt la fin de l'existence de la Société, ce que sous-entend aussi votre lettre. Car je ne suis pas prêt à prendre encore sur moi une telle masse de *colère*. La conduite de l'entreprise, telle qu'elle est actuellement, ne peut donc pas perdurer ainsi. Ou [il y a] *un* président – par conséquent *vous* réglez l'entreprise avec le Dr Beck (et ainsi il se pourrait bien que les deux autres partent, plus, peut-être, quelques autres) [–], ou bien un partage a lieu. Il est cependant peu probable que des choses urgentes se produisent dans les prochains temps. Mais le *pire* serait que des « questions d'étiquette » surgissent ou soient pointées de manière prononcée ; cela ne correspond assurément pas à vos intentions, mais, à en croire votre lettre, cela pourrait arriver[27].

À la lecture de ce document (traduit *in extenso*), on saisit bien l'état d'esprit de Tönnies, même si, malheureusement, on ne dispose pas de la lettre à laquelle Weber fait allusion à plusieurs reprises. On comprend peut-être surtout qu'il était opposé par principe à ce que Simmel parlât *avant lui*, fût-ce la « veille » du congrès. On voit aussi combien Weber contribua à priver de tout caractère scientifique la prestation de Simmel, assimilée à un pur moment de convivialité. En tant qu'artisan d'un impossible consensus, il fut à l'origine, bien malgré lui, du déclenchement de l'agressivité de Tönnies à Francfort. En sorte qu'il lui fallut ensuite éteindre l'incendie, et apaiser Simmel. Sa position était très inconfortable.

Avant 1902-1903, date de son retrait officiel de la chaire d'économie nationale qu'il occupait à l'université d'Heidelberg, pour raison de santé (Weber souffrait d'une névrose sexuelle depuis plusieurs années, comme l'a confirmé et remarquablement documenté l'historien Joachim Radkau[28]), sa carrière universitaire l'avait fait voler de succès en succès. Il avait, de ce point de vue, une crédibilité qu'aucun des trois membres du présidium ne possédait. Plus jeune qu'eux, il prit donc sur lui d'être leur porte-parole dans le champ universitaire et de jouer, en interne, une sorte de rôle de pacificateur ou de « tiers » pour lequel, de toute évidence, il n'était pas fait. Ses railleries répétées au sujet de la composition du présidium, qualifié de « salon des refusés », ne doivent pas induire en erreur. Elles éclairent l'agacement de l'« établi » face aux maladresses de comportement propres aux « outsiders » (dont l'inflexibilité va souvent de pair avec une grande naïveté institutionnelle). Mais cette tension mentale reflétait en même temps la solidarité qu'il ressentait, lui, le bourgeois national-libéral en rébellion contre l'influence de la noblesse foncière (les Junkers) sur les destinées de la Prusse, et donc du Reich tout entier, à l'égard de

ces pestiférés, pointés du doigt aux plus hauts niveaux du pouvoir, à l'instar de Sombart, comme des « marxistes » ou des ennemis de l'« ordre divin[29] », et, en tout cas, victimes des troubles intrigues du mandarinat universitaire.

Les aspects paradoxaux de l'empire des Hohenzollern, surtout après 1890 et l'affirmation avec Guillaume II d'une pratique personnelle du pouvoir, sont bien connus. L'industrialisation galopante, les progrès de l'urbanisation et la croissance démographique n'empêchaient pas les Junkers, qui dominaient surtout les secteurs de l'armée et de la diplomatie, de garder une emprise sur la politique économique et fiscale. Ni la montée de la bourgeoisie commerciale et industrielle, ni le renforcement de l'organisation bureaucratique, ni la prégnance d'une idéologie modernisatrice, ni le dogme de la raison d'État n'étaient synonymes de brutal effondrement symbolique des valeurs féodales de l'Allemagne des princes. L'impopularité des mesures autoritaires et antisocialistes du régime était compensée par une politique extérieure offensive et décomplexée, qui faisait la fierté de la plupart des Allemands.

Dans ce contexte, l'élite cultivée, qui s'identifiait à – et dont le cœur résidait dans – la glorieuse université humboldtienne, était sur la défensive. Manifestement, son influence sur la vie sociale et culturelle déclinait ou, du moins, paraissait « menacée[30] ». De là, si on se réfère aux analyses classiques de Fritz Ringer, le fait que les mandarins intellectuels opérèrent une sorte de retour sur eux-mêmes qui les conduisit notamment – par où ils adaptaient au nationalisme ambiant leur idéal « aristocratique » de direction spirituelle – à radicaliser l'opposition entre la vision allemande de la *Kultur* et de la *Bildung* (soit l'éducation *totale* et *pure* comme vertu *personnelle*), d'un côté, et la conception anglo-française des Lumières, de l'autre[31]. Tout ce qui ressemblait au « positivisme », à l'« empirisme » ou au « socialisme » était voué aux gémonies. Les défenseurs supposés de perspectives scientifiques étrangères étaient *personae non gratae* au sein de l'Université, à plus forte raison s'ils étaient juifs, et un Dilthey savait pertinemment ce qu'il faisait, en 1898, en s'obstinant à prêter à Simmel le « point de vue de la théorie évolutionniste spencérienne[32] ». « La critique kantienne, les théories de l'idéalisme et la tradition historique allemande[33] » composaient en définitive un héritage académique dont on ne déviait qu'à ses risques et périls, et que les universitaires maîtrisant le mieux l'espace des possibles, comme Rickert, s'appliquaient alors à graver dans le marbre par le truchement de la théorie de la connaissance.

C'est peu de dire que les « sociologues », ou réputés tels, étaient cernés de chausse-trapes. Cela scandalisait Weber : « Au diable notre condition

universitaire[34] ! » C'est sans doute avec Tönnies qu'il cultivait les relations les moins ambivalentes. Il respectait le talent de Simmel, déplora, dans une ébauche de texte à son propos, qu'il fût si mal traité – entre autres – par les « philosophes spécialisés » (lesquels, selon ses termes, « l'avaient en horreur[35] », car il n'appartenait à aucune « secte »), mais il n'était pas convaincu, pour le moins, par sa définition de la sociologie et par ses propositions épistémologiques, et finit par qualifier sa tournure d'esprit de « stérile[36] ». Avec Sombart, c'était pire. C'était un « collègue », dont la prise d'indépendance à l'égard de l'économie nationale historique était comparable à la sienne, et qui réfléchissait également à l'« esprit » du capitalisme moderne[37] ; il le côtoyait au sein du Verein für Sozialpolitik (l'Association pour une politique sociale fondée en 1872 par les économistes Gustav von Schmoller, Adolf Wagner et Lujo Brentano), et, depuis 1904, codirigeait avec lui (et Edgar Jaffé) la revue *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* ; mais c'était un « ami douteux[38] ». Marianne Weber, l'épouse de Max, le tenait en piètre estime (de même, d'ailleurs, que Troeltsch). À l'égard de Tönnies, au moins, Weber n'était pas affectivement impliqué. Il ne fut jamais vraiment en situation d'intervenir en sa faveur pour une nomination universitaire (son engagement, en pure perte, pour que Simmel obtînt une chaire à Heidelberg l'avait laissé dans un profond état d'abattement)[39]. Voici comment il dépeignait Tönnies, en 1908, à l'intention de sa femme : « Je pense qu'il ne fera aucun ennui [Tönnies devait être leur hôte à Heidelberg], c'est un homme déprimé et souvent amer, mais avec les dispositions d'une nature à la Tolstoï[40]. » Il demeure qu'il lui faisait confiance plus qu'à tout autre pour conduire les destinées d'une association de professionnels de la sociologie, voire pour l'incarner. Tönnies et Weber étaient des alliés objectifs – sauf qu'ils ne le savaient pas.

Max Weber et la sociologie

Car c'est se méprendre, assurément, que de placer sur le compte du seul mépris ou d'une résistance insurmontable les paroles par lesquelles Weber commença son intervention à Francfort : « Étant donné la signification fluctuante du terme "sociologie" [*schwankende Inhalt des Begriffes "Soziologie"*], il est bon, pour une société arborant un nom aussi impopulaire chez nous, de faire connaître ce qu'elle veut être si possible par des indications concrètes sur sa constitution présente et ses tâches actuelles intrinsèques[41]. »

Présentant, dans cet esprit, un ambitieux projet d'enquête sur la presse, après avoir rappelé les principes d'impartialité et d'objectivité que les membres de la DGS étaient tenus de respecter, Weber s'attela à illustrer le bien-fondé de la méthode comparative, laquelle – du point de vue du contrôle de la formation des modèles – pouvait presque être regardée comme l'équivalent, pour les sciences sociales, de la méthode expérimentale des sciences naturelles. L'originalité de l'« approche sociologique » résidait, selon Weber, dans la possibilité de mettre en œuvre des comparaisons systématiques, soit entre des unités sociales ou des phénomènes sociaux présents à l'identique dans de multiples sociétés tout en possédant leurs propres caractéristiques structurelles et fonctionnelles, ou entre diverses variantes d'un même phénomène ; soit entre différents niveaux de développement d'une unité sociale donnée, ou les configurations successives d'une seule et même réalité sociale.

Considérée dans ses rapports avec les partis politiques ou le monde des affaires, ou en tant qu'instrument ou reflet de l'opinion publique, la presse ouvrait au « travail sociologique » un « domaine immense[42] », où tout était à faire – sous-entendait Weber – dans la mesure où il n'avait encore jamais été labouré par la méthode comparative. Ainsi la presse, comme entreprise commerciale, était-elle susceptible d'être comparée aux autres entreprises privées capitalistes (d'où l'accent mis sur son fonctionnement singulier, déterminé par une double dépendance à l'égard des annonceurs, d'un côté, et des acheteurs et abonnés, de l'autre) ; ou de faire l'objet d'une comparaison pays par pays. De même, le contenu et le style des journaux, ou le statut professionnel des journalistes, entre autres problèmes, se prêtaient idéalement à des études comparatives dans le temps et dans l'espace. Mais ce projet d'enquête ne serait jamais mis en œuvre ; faute d'argent (les 20 000 marks recueillis ne suffisant pas), parce que les collaborateurs scientifiques motivés et compétents faisaient défaut (parmi les « théoriciens » et les « praticiens » de la presse sollicités, certains avaient donné leur accord, mais beaucoup s'étaient défilés), et surtout à cause de sombres démêlés judiciaires, avec une figure du monde de la presse, puis avec un collègue d'Heidelberg, dans lesquels Weber s'enferra, et qui le poussèrent à jeter l'éponge[43].

Weber ne se contenta pas, à Francfort, de plaider pour une « sociologie du journal[44] » (*Soziologie des Zeitungswesens*). Il traça aussi les grandes lignes d'une « sociologie de l'association[45] » (*Soziologie des Vereinswesens*). Toutes les questions soulevées par la *réalité* des associations (car il était au plus loin de toute sociologie simmélienne des formes), que ce soit celle de l'omniprésence en

leur sein des rapports de domination (« toute association à laquelle on appartient représente une relation de domination entre les humains[46] »), celle des multiples processus d'acquisition d'une position prééminente selon les types de personnalité, celle de la fabrication d'une loyauté de groupe au bénéfice de la minorité dirigeante, celle *in fine* de la sélection des élites, étaient, pour Weber, propices à l'investigation empirique – la *comparaison* ordonnant aussi bien les opérations relevant de la mise au jour des « conditions culturelles de l'environnement » des associations que celles relevant de l'enquête de terrain ne laissant dans l'ombre aucun aspect de l'histoire, de la composition et du fonctionnement de l'entité étudiée (du club de bowling au parti politique). Il y avait là une « question sociologique[47] » de la plus haute importance, et, ajoutait Weber, presque lyrique, du « travail pour plusieurs années[48] ». Mais ce projet, qui supposait de combiner « qualitatif » et « quantitatif », resta lettre morte. Weber se désintéressa bientôt des activités de la DGS, après avoir consacré beaucoup de son temps – sa correspondance l'atteste – à en assurer le lancement et la direction *de facto*. Il officialisa sa sortie définitive de la Société dans une lettre du 17 janvier 1914 (*Voir le post-scriptum, p. 222-231*). Entre-temps, il s'était laissé aller devant son épouse : « Au diable la société sociologique[49] ! »

Reste qu'il n'abandonna jamais la conviction qui avait motivé son engagement dans la DGS, *à savoir que l'utilité de l'étiquette « sociologie » était d'accueillir des enquêtes empiriques inédites sur des phénomènes qui n'avaient encore jamais été étudiés ou qui requéraient d'être investigués conformément à une nouvelle méthodologie et à une nouvelle approche conceptuelle*. Il avait imaginé, en septembre 1909, la liste suivante :

> 1. Étude *comparative* des *sources* de l'opinion publique (presse, bureaux d'information, groupes politiques [*Partei-constituencies*], associations), qui deviennent significatives dans les relations internationales[.]
> 2. Étude *comparative*, à travers la race, l'éducation, l'organisation du travail et toutes les autres influences, des *fondements de la capacité de travail* [*Grundlagen der Arbeitstüchtigkeit*] (santé & efficacité [*fitnesse & efficiency*]) propres à un milieu, en tant que celle-ci est significative dans les relations de politique commerciale et s'agissant des conditions de l'échange entre les nations[.]
> 3. Étude *comparative* de la spécificité, conditionnée par les circonstances économiques, politiques, pédagogiques, et autres, des *couches supérieures, cultivées, intellectuelles*, en tant que porteuses de la culture spirituelle et artistique des divers pays dans leurs différences et leurs chances de développement.
> 4. Étude *comparative* des risques de *dégénérescence* auxquels sont exposés les différents peuples modernes.
> 5. Étude *comparative* de la bureaucratie, et de son rôle dans la vie de l'État et de la société, en tant qu'il s'agit d'un des plus importants problèmes des *démocraties* modernes[50].

Cet inventaire, qui reflétait certains de ses préjugés idéologiques, Weber l'avait effectué à l'adresse du grand juriste Georg Jellinek (qui avait requis ses conseils pour nourrir le volet sociologique d'un institut, soutenu par la Fondation Carnegie, dans la création duquel il était partie prenante) ; il valait, *a fortiori*, pour une société de sociologie. C'est ce que confirme une autre lettre, envoyée à l'historien Georg von Below :

> Qu'implique le nom « *sociologie* » ? Est-ce que tout ce qui se nomme historien l'est « vraiment », et qu'en est-il alors de celui qui discute à l'occasion des congrès d'histoire ? *Quelle* science spécialisée et *quel* institut se livrent aux investigations dont j'ai évoqué devant vous le projet ? – [Celles-ci] ne peuvent être mises en œuvre *en partie que* de manière collective, ou jugez-vous sans valeur cet objectif de travail[51] ?

Mais ce qu'il nous paraît surtout important de retenir, ici, est ceci : *aussi bien la prédilection pour la méthode comparative dont témoignait Weber que son attachement au principe de « neutralité axiologique » (ou, dirait Isabelle Kalinowski, de « non-imposition des valeurs ») devaient moins aux présupposés néokantiens, empruntés surtout à Rickert, à partir desquels il avait élaboré ses réflexions épistémologiques sur l'objet et les méthodes des sciences historiques et sociales, qu'aux spécificités mêmes de l'ordre de réalité sociologique*.

Sur ces deux points, qui garantissaient à la sociologie sa pleine autonomie scientifique, un accord avec Tönnies était possible – même si les deux hommes n'étaient pas en mesure de jauger correctement cette situation. Concernant, par exemple, la proscription des jugements de valeur, ce « bon Tönnies » s'était livré à cette « chose incroyable » (*Unglaublichkeit*), à savoir un éloge public de Weber lors du troisième congrès des enseignants allemands du supérieur (organisé à Leipzig les 12 et 13 octobre 1909) : « C'est-à-dire – ironisa l'intéressé – que j'agis dans les faits comme je parle, [que je suis] autrement dit une personne tout à fait convenable[52]. » Weber et Tönnies se rejoignirent donc pour émanciper les discussions théoriques au sein de la DGS de toute finalité pratique. Les statuts de la DGS avaient leur agrément le plus total.

Leurs motivations étaient sensiblement différentes : le premier était surtout intéressé par la mise en œuvre d'enquêtes empiriques *sui generis* ; le second, pourrait-on dire, par l'affermissement du degré d'autonomie objectivante du discours sociologique[53]. Ajoutons que, du point de vue de Tönnies, l'adhésion au principe de suspension des jugements de valeur revenait à mettre sous le boisseau une conviction, forte, qui l'avait parfois placé en porte à faux vis-à-vis de Weber au sein du Verein für Sozialpolitik, à savoir que les sciences sociales devaient contribuer à l'amélioration des conditions de vie des travailleurs. Weber

avait certes conscience d'être bien plus éloigné que Tönnies du « credo de la social-démocratie[54] ». Mais il est un sacrifice auquel ce dernier n'était pas prêt à consentir au nom de la neutralité axiologique : celui de la contribution éminente, de l'association structurale de la sociologie *comme science dépassant l'opposition naturalisme/herméneutisme* à l'élaboration d'une nouvelle image globale multidimensionnelle, historisante et objectivante, de l'humanité – une image remettant en cause, en particulier, les dogmes religieux ainsi que toutes les croyances transcendantales établies. C'était une question de cohérence scientifique.

Weber, lui, avait beau manier la « logique » avec une habileté qui confinait à l'affectation, son rapport à la science n'était pas si fort qu'il pût surpasser l'image de l'humanité valorisant les actions et les pensées de l'« individualité incomparable » qu'il avait intériorisée, en tant que représentant – certes acquis au « modernisme » et plus intelligemment convaincu que quiconque de la nécessité de « s'accommoder » – de l'idéologie de la *Bildung* propre aux mandarins de l'Université allemande. Il plaça sans doute d'autant plus haut la méthode comparative et l'exigence d'une mise à l'écart des jugements de valeur, il les isola d'autant plus, les entoura d'autant plus obsessionnellement de considérations « logiques », qu'il refusait ou qu'il était dans l'impossibilité de relier *l'une et l'autre* à la recomposition fondamentale de l'image de l'humanité dont elles étaient pourtant indissociables. Tout opposait, ainsi, Weber aux philosophes néokantiens. Les principes de production des connaissances qu'il défendait étaient purement scientifiques. Ils reposaient sur l'érudition, l'encyclopédisme ; ils tendaient à ériger la comparaison en méthode sociologique par excellence ; ils supposaient de se distancier de ses propres valeurs, de refuser de fonder sur elles quelque jugement théorique ; ils visaient une objectivité sans tache. Mais ils n'étaient pas mis au service de l'édification d'une nouvelle image cohérente (scientifiquement attestée) de l'humanité. Une même image de l'humanité – centrée sur le « moi » accompli intellectuellement *et* personnellement – rapprochait au contraire Weber de l'idéalisme. Elle constituait, pour lui, la norme fondamentale, à laquelle tout était subordonné. Avec ce corrélat, peut-être aporétique, bien identifié par Ringer : l'excellence de l'individu cultivé n'avait ultimement de sens qu'à travers la grandeur de l'État allemand[55].

Tandis que, pour Tönnies, le caractère objectif du discours sociologique tenait au fait qu'il participait d'une scientificisation générale de notre compréhension du monde et des êtres humains, et de notre rapport au monde et aux êtres

humains, pour Weber, ce caractère – comme pour tout discours scientifique – ne pouvait être affirmé et soutenu que par la volonté épique du savant expulsant hors de lui, au cours de son travail, les valeurs auxquelles il était (le plus) attaché. C'est ainsi qu'il refusa de mettre au cœur de ses écrits méthodologiques et empiriques la défense et l'illustration de l'« homme cultivé », c'est-à-dire ce qui éclaire paradoxalement de manière décisive leur forme si particulière, et notamment le fait que la plupart de leurs lecteurs, même les mieux disposés et les plus compétents, peinent à les trouver « attrayants ».

On pourrait dire que tout, dans sa démarche, rattachait Weber à la sociologie comme science générale objectiviste et historisante (*objectiviste et historisante parce que comparative*, et réciproquement) des phénomènes « sociaux », « groupaux » ou « collectifs », emportant, en tant que telle, une redéfinition d'ensemble des manières de pensée et des pratiques de production des connaissances ; mais que tout se passa comme si la « logique » (entendue au sens de la théorie de la connaissance et donc inséparable des enjeux de redéfinition de la philosophie face aux sciences) lui servit de *garde-fou*, en lui donnant les moyens et de respecter l'ordre disciplinaire et intellectuel établi et de rester fidèle à une vision volontariste du « moi » maître de son destin. Le « conservatisme » de Weber était évidemment un effet de son réalisme foncier et de sa perception froide et lucide des rapports de force en général et des rapports de force universitaires en particulier (qui n'étaient pas favorables à la sociologie et qui, avant la Première Guerre mondiale, rendaient même presque invraisemblable l'institutionnalisation de cette discipline[56]). On peut aussi multiplier les indications permettant de relier cette position tendanciellement conservatrice à des propriétés objectives qui situaient « socialement » l'intéressé. Il y a, bien entendu, les origines « sociales » de Weber (un père fonctionnaire et député issu d'une riche lignée d'industriels du textile, une mère intellectuelle, et pieuse, qui tenait salon) ; sa trajectoire académique, qui l'avait vu passer d'une thèse d'histoire du droit à une chaire d'« économie nationale », et fait circuler de Fribourg à Heidelberg, c'est-à-dire au sein d'un réseau universitaire investi par des néokantiens qui avaient élargi les problématiques de la théorie de la connaissance aux « sciences de la culture » (Windelband, Rickert, Lask) ; sa proximité avec de grandes figures de l'historisme, des sciences de l'État, de l'économie nationale-historique ; le fait que lui-même, entretenant avec sa femme un salon renommé, était prédisposé à respecter les identités disciplinaires

et intellectuelles établies (jusqu'aux études théologiques), et à favoriser un dialogue évitant qu'elles ne s'entrechoquent (ce qui ne l'empêchait pas de faire bon accueil à des « marginaux » comme Tönnies).

Tout cela est bien connu, et n'épuise pas le problème. C'est pourquoi il convient d'insister surtout sur la tension fondamentale qui traversait Weber entre un engagement *scientifique* conditionné par une *révolution cognitive transnationale* (la *révolution sociologique*), d'un côté, et un ensemble de liens *normatifs* qui l'incitèrent à placer cet engagement scientifique-sociologique sous l'autorité de la « logique », de l'autre. De là, et au risque de ne pas être *compris*, comme il s'en plaignit notamment dans une lettre au juriste Hermann Kantorowicz[57], *son souci de raccorder méthodologiquement ses travaux empiriques à une sociologie de la compréhension façonnée du point de vue de la subjectivité de l'acteur en relation – conscient d'être en relation – avec autrui*. La logique elle-même illustrait après tout la capacité du « moi » à maîtriser ses pensées et à placer le réel sous son contrôle – c'est pourquoi Weber lui accordait une importance aussi grande. La méthode idéal-typique ne symbolisait-elle pas la victoire de l'esprit individuel contre une réalité intrinsèquement profuse et chaotique – ordonnée, harmonisée, inventée par ses seuls soins artificieux et « rationalisants » ? On peut en dire autant du principe de « neutralité axiologique » : sa bonne mise en œuvre dépendait de la volonté constante de l'acteur et de son aptitude presque héroïque à *séparer* les différents registres de ses pratiques et de ses prises de position ; elle manifestait *in fine* le triomphe de l'individualité. Si théorie sociologique, *ou plus exactement si transformation sociologique de la théorie*, il devait y avoir (et, au fond, il fit sienne cette nécessité), il ne fallait donc pas, pour Weber, que cela passât par la remise en cause des traditions intellectuelles allemandes et de l'idéal d'individualité créatrice qui les spécifiait.

C'est à la jonction de ces considérations qu'on peut juger, avec Wilhelm Hennis, que la question de l'impact des ordres de vie sur la personnalité constitua la problématique fondamentale de Weber[58]. Mais sans doute faut-il moins voir en celle-ci une traduction scientifique totalisante et parfaitement cohérente d'un idéal normatif qu'il convient de penser en termes de « tension » entre l'accomplissement d'une entreprise scientifique-sociologique (ayant pour finalité de penser à l'échelle mondiale les processus de longue durée *via* la mise en relation privilégiée de l'économie et de la religion, et en particulier de définir la spécificité du modèle de développement de l'Occident, grâce surtout à la méthode comparative, laquelle, pour ainsi dire, se suffisait à elle-même, *parlait*

scientifiquement d'elle-même), d'un côté, et la permanence de liens d'affiliation idéologique sans lesquels il est impossible de comprendre la forme si complexe des écrits wébériens, sous-tendue par une véritable obsession d'ordonnancement logique et par la quête d'une compréhension quasi exhaustive des différents ressorts de l'action individuelle située par rapport à autrui, de l'autre.

De ce point de vue, on ne doit pas mésinterpréter le sens de ce qui peut être vu comme un rapprochement entre Weber et Tönnies, quant à la nécessité, pour la « science sociologique », de créer des « notions utilisables[59] ». Le fait est que Weber sembla renouer à maints égards, dans ses ultimes réflexions méthodologiques, avec l'analyse tönniesienne, après s'en être émancipé.

Dans son célèbre article publié en 1913 dans la revue philosophique *Logos*, sous le titre « Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie » (« Sur quelques catégories de la sociologie de compréhension »), et présenté comme un fragment de la troisième section (« Économie et société [*Wirtschaft und Gesellschaft*] ») du *Précis d'économie sociale* (*Grundriss der Sozialökonomik*) qu'il s'était engagé à coordonner, Weber avait pensé l'action orientée vers autrui et dotée d'un sens subjectif sous la catégorie générale de l'« action en communauté » (*Gemeinschaftshandeln*). Par « communauté » (*Gemeinschaft*), il entendait le cadre social dans son ensemble ou la formation sociale (peu importe le type) dans lesquels prennent place les actions humaines orientées vers autrui et porteuses d'une signification subjective ; et par « communautisation » (*Vergemeinschaftung*), le résultat de ces actions. Or, dans une version retravaillée entre 1918 et 1920, qui fournit la matière de la première partie du volume *Économie et société* édité par Marianne Weber et publié en 1922, il substitua à la notion de *Gemeinschaftshandeln* celle de *soziales Handeln*, une « action sociale » censée se manifester sous la forme de deux types de « relation sociale » (*soziale Beziehung*) : la « communautisation » (*Vergemeinschaftung*) et la « sociétisation » (*Vergesellschaftung*). Jean-Pierre Grossein (dont on a repris, dans les lignes qui précèdent, les clarifications analytiques et les choix de traduction) a excellemment résumé les choses :

> Ici, […] la conceptualisation s'inscrit dans la logique de l'opposition tönniesienne « communauté »/« société », tout en la modifiant : les concepts wébériens ne renvoient pas à des entités sociales, mais à des orientations des relations sociales. La « sociétisation » a son fondement dans une orientation « rationnelle » de l'action, qu'il s'agisse d'une « rationalité en finalité » (comme dans l'acte d'échange économique, par exemple) ou d'une « finalité en valeur » (comme dans les groupes ou associations centrés autour de la défense « rationnelle » de convictions) ; sous cet aspect, la « secte » ressortit à ce type. La « communautisation » repose sur une action qui est orientée par le jeu des affects (de l'émotion) ou par la tradition, comme dans les relations

> familiales, par exemple ; mais ce type de relations peut caractériser aussi des groupes religieux qui « fonctionnent à l'affect » […]. Dans la mesure où il s'agit pour Weber de définir des orientations de l'action sociale, les relations sociales participent souvent de plusieurs logiques à la fois. […] Le changement de statut du concept de « communautisation » est au centre de la recomposition des dispositifs conceptuels de 1913 et de 1920[60].

Une précision s'impose néanmoins. On peut dire que Weber, comme Tönnies, s'intéressait aux relations interhumaines, entendait distinguer conceptuellement les divers registres *attestés* de relations interhumaines, et comprendre le processus historique qui, de la prédominance d'un registre affectif, aurait conduit à la prédominance d'un registre rationnel. Mais – et nous reviendrons sur cette question – le second pensait surtout les relations interhumaines en tant qu'elles s'inscrivent dans des cadres collectifs et en fixent la forme comme le contenu, et c'est sur cette base – *id est* : une pensée, certes diffuse, une esquisse de pensée des êtres humains au pluriel – qu'il postulait l'intrication de l'agir et du vouloir[61] ; alors que le premier les appréhendait surtout sous l'angle de leur signification et en tant que relations vécues du point de vue du sujet autonome conscient. Cela dit, l'opposition tönniesienne communauté/société permit visiblement à Weber, vers 1918-1920, d'échapper à certaines apories ou difficultés de la présentation systématique des concepts sociologiques à laquelle il s'était livré en 1913 (et qui, c'est un fait établi, inspire la deuxième partie d'*Économie et société* composée par Marianne Weber à partir des manuscrits laissés par son mari, *non repris dans la perspective tönniesienne redécouverte entre-temps*). C'est sans doute que l'opposition idéal-typique entre la communauté et la société, aussi statique fût-elle, avait le mérite d'être claire, dans la mesure où elle donnait les moyens de distinguer le lien social possédant un fondement affectif ou traditionnel du lien social reposant sur l'intérêt rationnel des parties engagées.

Autrement dit, si Tönnies conceptualisa le couple communauté-société conformément à une vision idéale des rapports humains *et* des volontés humaines (comprises tout à la fois en termes de tendances et de pulsions et en termes de pensée réflexive), et non pas de l'individu en soi, Weber se préoccupait moins de la qualité des cadres de relations humaines que de la qualité du type d'être humain exemplaire produit par les structures sociales : ainsi, c'est mû par une double vision idéale de l'individu humain (l'individu en soi qui accorde une signification subjective à ses interactions avec autrui et agit suivant l'action d'autrui, *et* l'individu représentatif, incarnant un modèle éthique) qu'il aurait été enclin à faire évoluer le couple communauté-société. Cette

hypothèse peut encore être formulée différemment. On dira que l'intérêt commun à Tönnies et à Weber pour la diversité – et peut-être la complexification croissante au fur et à mesure du développement social – des registres relationnels puisait à des sources différentes. Du côté de Tönnies, le registre relationnel communautaire-affectif apparaissait comme le seul (ou le plus) conforme à la nature humaine (c'est pourquoi il importait, selon lui, de réaffirmer la légitimité de ce registre par rapport au registre relationnel sociétal-rationnel qui tendait à dominer, et, si possible, sans céder aux sirènes de la réaction, de restaurer dans ce nouveau contexte sa valeur structurante globale au-delà du cercle familial). Du côté de Weber, c'est la survie d'un certain type humain (*Menschentyp*) qui était en jeu, à savoir l'« humanité culturelle » (*Kulturmenschentum*).

Il est sans doute vain de vouloir dissocier cette problématique normative de la conceptualisation wébérienne de l'objet de la sociologie sur la base de la prise en considération exclusive du comportement individuel orienté subjectivement, dans son déroulement, en fonction de la conduite d'autrui.

Weber, on le sait, chercha à délimiter, parmi l'ensemble des actions, des processus et des œuvres constitutifs de la vie « sociale » humaine, des objets proprement « sociologiques ». Il y avait là une contrainte épistémique – l'obligation d'une circonscription du « social » *dans le social* – qui pesait lourdement sur les agents du champ universitaire allemand les plus portés à s'intéresser à la sociologie. Weber – parce qu'il occupait une position centrale – ne fit pas exception ; Tönnies – parce qu'il était situé à la périphérie – bénéficia peut-être d'une marge de manœuvre plus grande de ce point de vue (mais pâtissait d'une moindre rigueur logique).

Weber décida en tout cas que seule l'action ayant un sens subjectif qui « se rapporte à la conduite d'autrui et est orientée dans son déroulement d'après celle-ci » devait être qualifiée de « sociale »[62]. Il précisa notamment que l'« action sociale » (*soziales Handeln*) ainsi entendue était à distinguer de l'« action uniforme[63] » (*gleichmäßigen Handeln*) de plusieurs personnes en réponse par exemple à un phénomène naturel (on ouvre son parapluie pour se protéger de la pluie, on ne s'oriente pas, ce faisant, en fonction de l'activité d'autrui). Était-il sous-entendu que n'importe quel individu, d'où qu'il vienne et peu importe son âge, dans une société où il est d'usage de recourir à un objet portatif adapté pour s'abriter de la pluie (et ce fait « macro » eût pu suffire à inciter à plaider la cause d'une conception réaliste de la notion de *social*), était censé ouvrir *spontanément* son parapluie lors de la survenue d'une ondée ? Non, cela va de soi. Mais que des objections ou des remarques de ce genre n'eussent

même pas lieu d'être, alors, témoigne implicitement que, dans un univers de pensée qui restait commandé par des problématiques philosophiques idéalistes, et aussi massif fût l'impact de la révolution sociologique du pensable sur les « mandarins modernistes », les phénomènes de transmission, d'apprentissage ou de transformation structurée des habitudes et des modes de comportement paraissaient beaucoup moins importants, pour conceptualiser le « social », que l'action des individus *hic et nunc* orientée en fonction du comportement d'autrui (passé, présent, attendu)[64]. C'était là un choix arbitraire, symptomatique d'une concentration exclusive sur le point de vue de l'adulte doté de raison et maître de ses décisions, qui n'avait pas à être discuté, pour Weber, à partir du moment où celui qui l'effectuait apportait la preuve qu'il n'en déviait en aucun cas. C'est dire combien la « logique » – ou le système de défense qu'elle procure – lui était précieuse.

Ajoutons qu'une telle démarche était proche, dans l'esprit, de celle de Simmel, car elle équivalait à considérer qu'il dépendait exclusivement des intérêts de recherche et du point de vue subjectif du savant que le qualificatif *social* fût réservé à la définition de certains types d'action parmi d'autres ou de tel ou tel phénomène. Cela, à l'encontre de la diffusion plus large des vocables *social* (*sozial*, *gesellschaftlich*), *société* (*Gesellschaft*) et *sociologie* (*Soziologie*) pour désigner une dimension structurante spécifiquement déterminée de l'existence humaine, par opposition aux vocables *psychique* et *psychologie*, *biologique* et *biologie*, *et* par analogie avec eux ; et indépendamment du signifié qui avait été à l'origine de l'usage grandissant du signifiant *sozial*, à savoir la réalité de la lutte des classes et des rapports de production propres au monde industriel. Ce parti pris symbolisait la volonté du savant d'affirmer son autonomie et de se distinguer du reste de la société ; il était libre, selon les enjeux de son champ d'appartenance et conformément aux représentations qui gouvernaient celui-ci, d'entendre le vocable *social* sur un mode restrictif distinct des acceptions courantes.

Mais revenons à la composante *réaliste* essentielle de la pensée wébérienne ; *ne perdons pas de vue sa convergence avec la pensée tönniesienne au moment précis où il s'agissait de réfléchir concrètement à la fondation d'une société de recherche sociologique*. Car c'est en vertu du caractère infiniment varié dans l'espace, plus ou moins différencié et nécessairement processuel-développemental des configurations humaines que la comparaison, pour Weber, était possible, et indispensable. Ce caractère, *et lui seul*, justifiait le rôle prépondérant qu'il accordait à la méthode comparative. De même, la mise à

distance des « valeurs » et de *la* « valeur » s'imposait en raison des caractéristiques de la réalité sociale-historique, et de deux aspects fondamentaux, entre autres, et contradictoires en apparence, qu'elle revêtait :

1. celui d'une réalité structurée par d'incessants conflits de valeurs et luttes de classement (*Wertung*) dans lesquels les savants amenés à se consacrer à son examen empirique pouvaient difficilement ne pas être impliqués (en tant que libéral-nationaliste dont le père avait été député, en tant qu'observateur littéralement obsédé par la « grande » politique allemande, Weber savait de quoi il parlait et avait bien conscience que le sociologue, peut-être plus que tout autre savant, devait constamment faire le départ entre les raisons qui l'incitaient à s'intéresser à tel ou tel objet et le traitement méthodologique qu'il convenait de lui appliquer pour parvenir à produire une « analyse […] purement objective[65] ») ;

2. celui de processus objectifs, anonymes, autoentretenus, de mécanismes concrets dans l'étude desquels les considérations de valeur n'avaient pas à interférer, ou qui ne pouvaient être compris de manière adéquate qu'à condition de ne pas y introduire de telles considérations, à l'instar – comme l'expliqua Weber à Rickert – de la question de savoir « pourquoi la viande de porc aujourd'hui à Berlin coûte X », où le « problème supérieur de la valeur[66] » n'avait pas à intervenir.

Ces différents visages des systèmes d'interdépendances humaines suffisaient à légitimer, pour l'essentiel, et la posture à laquelle devait se tenir le sociologue (l'impartialité, l'objectivation du rapport aux valeurs suivies de l'exclusion des jugements de valeur) et la méthode qu'il avait à privilégier (la comparaison). Il est notable que Weber, qui n'hésita pas à s'enfoncer au plus profond de débats épistémologiques sophistiqués, notamment parce qu'il n'était pas en position de ne pas prendre position dans un espace de prises de position dominé par les néokantiens, se gardait à l'occasion de donner une forme épistémologique aboutie aux deux grands motifs, et ressorts, de son engagement sociologique ; se comportait comme s'il ne devait pas être question de les insérer, à un moment ou à un autre, dans des développements méthodologiques ou épistémologiques d'ordre philosophique (de ce point de vue, même la liaison de la liberté axiologique et de la méthode des idéal-types n'avait rien de nécessaire) ; se bornait à construire, par eux, une nouvelle posture de recherche, à ouvrir, grâce à eux, des voies inédites de réflexion. Il y a là une évidence que les spécialistes de son œuvre, et en particulier de ses écrits épistémologiques et méthodologiques, ont peut-être parfois tendance à perdre de vue[67].

La manière dont Weber évoquait dans les lettres à son éditeur sa célébrissime contribution (publiée après sa mort, on l'a dit, sous le titre *Économie et société*) au *Précis d'économie sociale* dont il assumait la direction depuis 1909, ou ses autres travaux en cours ou à venir, est tout à fait instructive. Par exemple :

> J'ai élaboré une présentation et une théorie sociologique complète mettant toutes les grandes formes de communauté en rapport avec l'économie : de la famille et de la communauté familiale à l'« exploitation », au clan, à la communauté ethnique, à la religion (toutes les grandes religions terrestres comprises : sociologie des doctrines de salut et des éthiques religieuses – ce que Troeltsch a fait, mais, maintenant, pour *toutes* les religions, seulement de manière plus resserrée), enfin une théorie sociologique globale de l'État et de la domination. Je pense pouvoir affirmer qu'il n'y a encore *rien* de ce genre, ne serait-ce qu'un « modèle »[68].

Dans cet extrait, *sociologique* apparaît deux fois, et *sociologie* à une reprise. S'agit-il seulement de décrire un travail empirique qui mettrait en quelque sorte en application les principes de la sociologie entendue comme théorie de l'action ? Il va de soi que Weber avait tout autre chose en vue, et qu'il avait le sentiment, en établissant *abstraitement* (par comparaison et typification) des corrélations et des différences, en mettant au jour la *réalité* de systèmes de relations (entre l'économie et la religion, en particulier, mais pas seulement), de produire une nouvelle intelligibilité globale de l'histoire de l'humanité, bref, de faire quelque chose qui n'avait jamais été fait avant lui. On ne voit nulle forfanterie dans cette exclamation : « Je pense pouvoir affirmer qu'il n'y a encore *rien* de ce genre. » C'était un fait. Weber ajouta d'ailleurs ce *post-scriptum* : « *Plus tard*, j'espère vous livrer encore une sociologie des *contenus* culturels (art, littérature, vision du monde). » Ainsi parlait-il de sa « théorie sociologique générale de l'État[69] », présentait-il telle section (« L'économie et les ordres et puissances sociaux ») de la grande œuvre comme sa « Sociologie[70] », reconsidérait-il la série d'essais sur l'éthique économique des religions universelles (« *die "Wirtschaftsethik der Weltreligionen"* »), publiée dans l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, comme autant de « travaux préliminaires et [d']explications de la sociologie religieuse systématique dans le "Précis d'économie sociale"[71] ».

C'est donc bien une « sociologie » qu'il laisserait inachevée, et son éditeur ne pensait pas autrement : « Quand imprimerons-nous votre sociologie[72] ? » Invité en 1917 par la Société sociologique de Vienne à prononcer une conférence, Weber proposa les thèmes suivants : « 1. "Conditions sociologiques du développement du judaïsme antique", – *ou* 2. Problématique de la science sociologique de l'État [*soziologischen Staatslehre*][73]. » Tout cela confirme : 1.

qu'il *pouvait être* indifférent à l'égard de tout formalisme sociologique ; 2. son adhésion à l'étiquette globalisante *sociologie* (la seule qui fût propre à recouvrir une démarche consistant à penser les rapports – peu importe, d'ailleurs, sous quelle forme exacte ou selon quelle progression logique, « affinités électives », « causalité », « interdépendances » – entre ce qui apparaissait comme de grandes dimensions structurantes des relations interhumaines, l'économie, le droit, la religion, etc., en variant les échelles d'analyse et en observant les recompositions et les transformations des systèmes d'équilibre constamment à l'œuvre dans la réalité des faits) ; 3. le fait que la systématisation d'une approche comparative, pour comprendre en dernier ressort la spécificité de la dynamique de l'Occident, constitua le moteur de cette adhésion qui bouleversait, à son insu (et bien plus qu'il n'était disposé à le reconnaître), l'ordre établi des disciplines.

Répartir les œuvres éditées par Marianne Weber dans les années 1920 entre les catégories de la « sociologie » et de l'« histoire », comme s'y employèrent nombre de commentateurs sous la République de Weimar, n'avait par conséquent pas grand sens[74]. Ceux-ci se référaient à un ordre disciplinaire dont Weber s'était affranchi un peu malgré lui, jusqu'à contredire les principes qu'il avait mis en avant pour convaincre Georg von Below d'accorder une petite place à la sociologie (ce à quoi, du reste, celui-ci ne consentirait jamais), et d'abord de reconnaître la légitimité de la méthode comparative. Car il semblait évident que 1. la reconstitution de l'enchaînement par définition unique et non reproductible des faits donnant naissance à une configuration déterminée et 2. la mise en évidence, par le truchement de la comparaison avec d'autres entités, des caractéristiques spécifiques de cette configuration ne pouvaient pas représenter des opérations aussi rigoureusement séparées l'une de l'autre (la première étant réservée à l'historien, la seconde étant préparée par le sociologue *et* mise à profit par l'historien) que ce que Weber en avait dit dans une lettre envoyée à l'inflexible historien nationaliste :

> Je pense que ce qui est *spécifique* à la ville médiévale, par conséquent ce que *l'histoire doit* précisément nous offrir (ici nous sommes absolument d'accord !), ne se dégage vraiment que par le truchement de la détermination de ce qui *manque* dans les *autres* villes (antique, chinoise, islamique). *Ensuite*, c'est la tâche de l'historien de nous *expliquer* causalement cette *spécificité*. Je ne peux pas admettre que vous pensiez autrement au fond ; certaines remarques plaident plutôt pour que contre. La sociologie, telle que je la comprends, peut seulement nous fournir ce travail *préparatoire*, *très* modeste. Malheureusement, il est presque inéluctable, parce qu'il est en fin de compte impossible d'être spécialiste de tous les domaines, qu'on choque le chercheur qui domine pleinement un vaste domaine. Je ne suis cependant pas convaincu de l'inutilité scientifique d'un tel travail[75].

En définitive, c'est presque naturellement que Weber, à la croisée de plusieurs disciplines empiriques (droit, histoire, économie), en vint – à l'issue d'une démarche progressive et d'abord par le truchement de son intérêt, vierge de toute visée « juste-milieu » de réforme sociale, pour des enquêtes empiriques *sui generis* « impartiales » et « comparatives » qui, dans un monde scientifique idéal, eussent été réalisées dans l'authentique « communauté de travail[76] » qu'il avait rêvé de voir naître à Francfort – à se dire « sociologue en premier lieu » (« *Ich bin primär Soziologe*[77] »). Lorsqu'il dut reprendre son enseignement, après la Première Guerre mondiale, il lui importa en particulier que « la "sociologie" […] ne tombe pas dans des mains dilettantes », mais « dans les *[s]iennes* »[78] ! Dès lors, ce dont témoigne par exemple une longue évaluation qu'il rédigea vers la fin décembre 1918 à propos de Franz Oppenheimer (1864-1943), lequel allait bientôt occuper la première véritable chaire de sociologie en Allemagne, à l'université de Francfort, il lui paraissait que la « sociologie » devait entrer dans l'âge de la maturité et qu'on ne pouvait plus pardonner à ses représentants d'ignorer la nécessité du « respect absolu des faits concrets, d'un côté, et [de] la délimitation exacte des concepts, de l'autre ». « Il serait temps d'en finir avec ce péché de jeunesse », nota Weber ; il était temps, autrement dit, d'établir la discipline sociologique sur « des bases purement empiriques susceptibles de durer »[79].

Sa mort prématurée empêcha certes la réalisation de ce projet. Mais sans doute son ambivalence à l'égard de la sociologie, qui s'était atténuée avec le temps, n'aurait-elle jamais totalement disparu[80]. La tension structurale entre sa vocation de scientifique-sociologue et ses valeurs individualistes-nationalistes n'eût sans doute pas cessé de se manifester par l'accentuation de la dimension nominaliste, actionaliste et compréhensive de sa conceptualisation de la sociologie. Et c'est peut-être parce que l'espace des possibles de son temps ne favorisait pas la construction d'instruments de pensée processuels *sui generis dans le prolongement des deux grands mobiles de son engagement sociologique* (soit la comparaison, méthode imposée par la nature processuelle-développementale et différenciée-configurationnelle de l'ordre de réalité des sociétés humaines, et la distanciation comme modalité de régulation des jugements de valeur et d'annihilation de la problématique de la « valeur ») que Weber resta prisonnier de problèmes théoriques comme ceux de la multicausalité ou du nominalisme, d'une conception de la « logique » comme spécialité extérieure aux pratiques et aux langues des sciences, *in fine* d'une vision de l'humanité centrée sur le « moi » adulte. Ce fut son « martyre » de

« sociologue » – tout autre que celui qu'il prêta significativement à Tönnies[81], ou que celui de Simmel, sans doute le plus tragique des trois grands « fondateurs » de la sociologie allemande, justement parce qu'il n'aspirait pas à la « fonder », qu'il ne voulait rien fonder, ni dans l'ordre scientifique, ni dans l'ordre philosophique.

Un philosophe ?

Si on devait dresser, en quelques lignes, un bilan de la participation de Max Weber à la DGS, il conviendrait de rappeler, tout d'abord, une évidence qu'on tend à perdre de vue, à savoir que, psychiquement parlant, il n'était sans doute pas en mesure de supporter les contraintes inhérentes à un engagement de longue durée dans une association composée en grande partie de francs-tireurs et de marginaux. Il n'était certes plus maniaco-dépressif ; mais il restait cyclothymique – et conscient de son écrasante supériorité intellectuelle.

Les quelques années durant lesquelles il s'investit dans la DGS, ce n'est pas anodin, furent gâchées par au moins trois procès judiciaires et un conflit – lié à la conduite éditoriale du futur *Grundriss der Sozialökonomik*, et dans lequel Tönnies se retrouva impliqué au titre de médiateur, par un renversement ironique des rôles – qui faillit se clore, théâtralement, par un duel au pistolet[82]. La direction de ce manuel, on l'a dit, vit Weber se lancer corps et âme dans la réalisation d'une œuvre « sociologique » d'une ampleur inédite, axée sur l'examen des spécificités socioculturelles du développement et des structures de l'Occident dans son ensemble, qui exigeait, de sa part, une intense concentration intellectuelle. Il était, en outre, obsédé par les problèmes logiques (au sens philosophique nouant « logique » et « validité de la connaissance ») des sciences sociales et historiques. Cette obsession, pour une part, tirait son origine de l'insatisfaction qu'il avait ressentie à l'endroit de l'empirisme platement descriptif de l'école historique allemande (dont il était un rejeton indiscipliné et rebelle) ; pour une autre, d'une vision normative du sujet cultivé qu'il ne choisit de défendre scientifiquement que par des voies fort détournées, et qui le rapprochaient des philosophes néokantiens (qu'il créditait d'une compétence logique par définition supérieure à celle de tout autre savant spécialisé). La « logique » le conduisit en quelque sorte à se servir du principe de neutralité axiologique et de la méthode des idéal-types comme autant de garde-fous

permettant de ne pas (avoir à) aller jusqu'au bout de la révolution sociologique. D'où cette conséquence, qui ne facilitait pas son identification à la cause de la sociologie *comme science totale des faits sociaux*, ou, plutôt, qui le contraignit à embrasser cette cause malgré lui, *via* la méthode comparative, et qui par conséquent entretint en lui une tension permanente : l'impossibilité de concevoir en théorie – *mais pas en pratique* – la sociologie en dehors de limites logiques préétablies. En somme, il ne se départit jamais vraiment, sauf lorsqu'il se réfugiait dans l'épistémologie, du mélange d'attirance et de répulsion qu'il éprouvait pour un nom – ce « *nom* très moderne : "*Soziologie*"[83] » – dont il sentait bien qu'il ouvrait de nouvelles perspectives scientifiques, dont il ne méconnaissait pas la popularité grandissante, par exemple aux États-Unis, mais qu'il finissait le plus souvent par assimiler à une « science maudite[84] ».

Si Hennis, répétons-le, grossit le trait en présentant Weber comme l'homme d'*une* seule problématique, *soit la question caractérologique du type de personnalité humaine éthiquement exemplaire susceptible d'être favorisé par un ordre de vie donné*, inspirée par *un* auteur unique (Nietzsche), il est certain qu'il était habité par *un* idéal normatif rationnel qu'il s'efforça de convertir au mieux – sous la contrainte d'un régime conceptuel transnational qui ne pouvait qu'induire la relativisation de l'exceptionnalité supposée des traditions intellectuelles et universitaires allemandes dominées par l'idéalisme – dans une problématique scientifique serrée, ce qu'éclaire, *a contrario*, le type de rigueur logique qu'il s'imposa comme on porte un corset pour marcher sur le chemin de la sociologie[85]. Le combat contre les « concepts collectifs », que Weber plaça à la fin de sa vie au centre de l'activité de « sociologue »[86], était peut-être aussi une façon inconsciente de se cacher à quel point la sociologie, en donnant à penser sur un plan scientifique *sui generis* une *logique du social* qui venait compléter une *logique de l'esprit* ainsi qu'une *logique de la vie* dont la compréhension et l'explication dépendaient tout autant de démarches scientifiques propres, remettait en cause les habitudes cognitives établies, et notamment les distinctions – normatives et/ou purement « logiques » – qui les soutenaient, et requérait notamment de se représenter mentalement un déterminisme historique multidimensionnel autre que le déterminisme physique (bien qu'il dépendît de celui-ci en dernier ressort).

Antérieurement, il n'en était pas allé autrement de la querelle des méthodes en économie (l'empirisme descriptif de l'école historique allemande *vs* les lois abstraites de l'école marginaliste autrichienne), de la controverse du parallélisme psychophysique, ou des conflits qui avaient enflammé les historiens, suscités par

Lamprecht et sa composition cyclopéenne (marquée par une confusion suicidaire, et inspirée par la visée d'une science du « développement psycho-social[87] », c'est-à-dire par la tentative de synthétiser sous la forme de lois historiques du comportement humain les connaissances produites par l'anthropologie, la psychologie et la sociologie) d'une histoire culturelle de l'Allemagne (intitulée *Deutsche Geschichte*) : en arrière-fond, contrastant par exemple avec la violence des affects de la querelle Below/Lamprecht[88], se jouait, irrévocablement, la restructuration de la notion de déterminisme entraînée par la formation transnationale d'un régime de pensée valable pour l'ensemble des sciences humaines au sens large (de la biologie humaine à la sociologie comme science sociale par excellence et comme nouvelle théorie de la connaissance). De même, la conceptualisation de l'opposition des sciences naturelles et des humanités indépendamment de l'opposition ontologique « nature »/« esprit », mais selon de purs présupposés épistémologiques, était sous-tendue par la survie du discours philosophique face au libre déploiement de ce nouveau régime scientifique qui ne nécessitait, dans les faits, aucune assistance « logique » externe.

On pourrait trouver anecdotique, au vu de cet arrière-plan, l'obstination du philosophe « existentialiste » Karl Jaspers à considérer Weber comme un *philosophe* (tout en reconnaissant que celui-ci refusait explicitement cette appellation, et en décrivant les motifs de ce refus : le rejet du « système », la prédilection pour un usage des concepts adapté à l'analyse de réalités bien spécifiées, une vision déformée de l'histoire de la philosophie, la réduction de la philosophie à la « logique », c'est-à-dire à une spécialité scientifique extérieure aux sciences empiriques et à laquelle il était utile que les praticiens de ces dernières se familiarisent)[89].

Elle ne l'est aucunement, et sa signification transcende l'attirance, la fascination éprouvée par un être humain envers un autre (Jaspers, de vingt ans plus jeune que Weber, le choisit à Heidelberg comme son maître de vie, et resta son disciple). Certes, elle témoigne, avec une candeur désarmante, de la capacité des philosophes à s'abstraire de la réalité et à construire leur propre univers de références. Elle éclaire la nature d'un discours idéologique semant la confusion, au mépris des faits historiques, sur les différentes significations possibles (attestées ou fantasmées) du vocable *philosophie*, et aboutissant toujours à quelque conjonction – aussi mystérieuse qu'opportune – de l'*unicité de l'esprit* et de la *totalité*. Mais elle nous fait surtout toucher du doigt l'ambivalence du rapport de Weber à la sociologie, et au monde en général.

Weber aurait sans doute été surpris – si, par impossible, l'occasion lui en avait été donnée – de lire l'hommage que lui rendit le jeune Jaspers peu après sa mort :

> Max Weber est apparu à nombre d'entre nous comme un *philosophe*. Il était de ces grands hommes qui ne sont pas pris dans une occupation particulière ou une seule science. Mais s'il était un philosophe, il l'était peut-être de façon unique à notre époque, et, en un autre sens, comme personne d'autre d'ailleurs ne peut être aujourd'hui philosophe. Son existence philosophique est plus que ce que nous pouvons saisir actuellement. Nous devons d'abord apprendre à voir, à conquérir son sens[90].

De *philosophe* comme SAVANT UNIVERSEL, Jaspers passa presque subrepticement à *philosophe* et *philosophie* comme ART DE VIVRE, comme EXISTENCE. D'une certaine évidence un peu floue de la philosophie en tant que science universelle, en tant qu'universalité du savoir ou totalisation des savoirs, il passa à l'énigme de la philosophie en tant qu'*existence*, au mystère de l'« existence philosophique », qui ne se laisserait approcher qu'avec calme, patience et méthode – sans jamais pouvoir être résolu. Cela, après avoir pris soin d'écarter la définition pour ainsi dire disciplinaire, désespérément banale et contemporaine de *philosophe*, la seule du reste que reconnaissait *positivement* Weber, soit le philosophe comme « logicien », comme spécialiste non producteur de connaissances *situé* dans un univers de producteurs de connaissances spécialisées ; et sans omettre de s'inscrire, ce faisant, dans un autre registre du discours de légitimation de la souveraineté philosophique : le culte de l'« unique ».

Mais précisément parce qu'il était philosophe, parce qu'il *croyait* en la philosophie, Jaspers put formuler une question que Weber – pour une part, parce qu'il était hermétique au discours d'autoglorification philosophique, et à toute idéologie professionnelle autojustifiante ; pour une autre, la plus importante, parce que son engagement en faveur de la connaissance empirique était indissociable d'une vision idéale de l'humanité accomplie qu'il incarnait dans tout son être et qui, à maints égards, était pour lui un poids dont il voulait se délester sans pouvoir renoncer au plaisir de le subir – ne s'était sans doute jamais vraiment posée : celle de *savoir si la sociologie* – cette « forme scientifique que l'auto-connaissance tend à prendre dans le monde contemporain » – *ne venait pas se substituer à la philosophie entendue comme « auto-connaissance de l'esprit humain, des Grecs à Hegel »*[91]*, ou, plutôt, n'était pas le nouveau nom de la philosophie*. Que penser, en particulier, de cette sociologie dont Weber s'était

efforcé de donner une « présentation systématique » dans sa « dernière œuvre », et qui, selon Jaspers, constituait le « centre » de toutes ses recherches de divers ordres ?

> Cette sociologie n'est-elle pas désormais, peut-être, la philosophie sous un nouveau nom ? Max Weber voulait être un scientifique spécialisé et tenait sa sociologie pour une science spécialisée [*hielt seine Soziologie für eine Fachwissenschaft*]. Mais c'est une science spécialisée étonnante : elle est sans domaine disciplinaire propre, puisque d'autres sciences, qui sont vraiment seulement spécialisées, s'occupent déjà de toute sa matière ; et il s'agit d'une science spécialisée qui devient effectivement universelle, en tant que, comme avant elle la grande philosophie, elle laisse toutes les sciences travailler pour elle et fait fructifier toutes les sciences – dans la mesure où celles-ci ont quelque rapport avec les êtres humains comme objet[92].

Il est significatif que Weber n'ait probablement jamais réussi à se représenter un paradoxe que Jaspers, lui, *identifia pour l'évacuer aussitôt* : celui d'une *spécialité scientifique* à travers laquelle s'opère un redéploiement de la généralité théorique et des conditions de production d'un discours général sur l'humanité et l'ordre des choses – et c'est bien à ce titre que la sociologie, vers 1900 et à une échelle transnationale, connut une vogue soudaine, et, du fait même de la révolution qu'elle introduisait dans les manières de pensée, engendra tant de confusions, de conclusions précipitées ou de mésusages. Tout se passa comme si Jaspers discernait que la sociologie, en tant qu'elle valait comme parachèvement possible d'un nouveau régime de pensée et de connaissance des êtres humains, représentait un danger mortel pour son idéal du moi de philosophe. La philosophie était-elle condamnée à disparaître du fait des troublantes similitudes qu'avait l'air d'exhiber la nouvelle venue en donnant une « forme scientifique » à l'« auto-connaissance » ? Non, car, nonobstant l'absence chez l'une et l'autre de tout « critère objectif de la valeur scientifique », nonobstant le fait que des « philosophes officiels [s'étaient] tournés » vers la sociologie et que celle-ci avait été cultivée en tant que « discipline philosophique » par des « économistes nationaux », il n'y allait en définitive que d'une « ressemblance extérieure »[93]. *La sociologie était renvoyée à son statut de science spécialisée éprouvant d'anormales difficultés à s'affirmer en tant que telle*. Rien n'était changé ! La philosophie demeurait tout à la fois la source de l'ensemble des savoirs et leur seul destin enviable (*id est* : être autant de sources de la réflexion philosophique, être autant de lieux de l'investissement philosophique) :

> La philosophie, où elle est vivante, a toujours un fond concret et enraciné. Elle se développe à partir de domaines séparés de la vie et de la connaissance, à partir du monde éthico-politique, de la

> science mathématique de la nature, de la logique, de l'histoire, etc. Au cours du processus philosophique, un tout apparaît à chaque fois, dont s'émancipe plus tard, peut-être, une nouvelle science spécialisée. La sociologie est encore loin d'être une pure science spécialisée. Elle est encore dans l'état primitif dans lequel toutes les sciences se confondaient avec la philosophie. C'est pourquoi elle est une science si vivante et si scandaleuse ; elle a encore un caractère philosophique. Mais comme elle n'est que domaine souche [*Wurzelgebiet*] de la philosophie, que connaissance et encore qu'une partie à l'intérieur de celle-ci, *elle ne peut pas vouloir être la philosophie*. Et c'est à partir des tendances philosophiques [*philosophischer Gesinnung*] que Weber souligna le caractère scientifique spécialisé de son travail, à partir des tendances scientifiques [*wissenschaftlicher Gesinnung*] qu'il s'efforça de faire de la sociologie une science spécialisée. Car si grande et universelle soit-elle, elle n'était pour lui qu'une spécialité distincte. Le philosophe est plus général. Il ne trouva qu'*un* effet dans la connaissance sociologique [*soziologischen Erkennen*]. Un philosophe est plus qu'un pur connaissant [*Erkennender*][94].

Cette accumulation de vœux pieux et de postulats naïfs, d'où il ressort – phénomène extraordinaire – que la philosophie peut être *en même temps* l'enfance des sciences et leur forme la plus achevée, prête évidemment à sourire. Jaspers pliait la réalité à ses désirs. Il subordonnait : 1. l'histoire réelle (sociale) du développement des savoirs à la production d'un récit mythique exaltant la permanence de la philosophie ; 2. la description d'un état donné des rapports de forces interdisciplinaires à la mise en scène d'une conception idéale ; 3. l'évocation de profondes transformations cognitives manifestement à l'œuvre à la négation de toute possibilité de remodelage fondamental de l'essence de la pensée ; 4. la vision que Weber avait de la philosophie à la sienne propre.

Cette quatrième subordination est la plus intéressante. De prime abord, c'était la plus injustifiée de toutes. À y regarder de plus près, elle traduisait une ultime subordination, peut-être plus inattendue et qui relativiserait presque le caractère totalement arbitraire des quatre autres : la subordination de la nécessité propre à la discipline philosophique imposant de légitimer par tous les moyens (et d'abord grâce à l'invention d'une tradition de grands thèmes, de grands auteurs et de grandes œuvres) une approche de la connaissance et de la vie indépendante de ce qui produit et de ce que produisent les sciences à la volonté de perpétuer le système de valeurs de la *Bildung* et de la *Kultur*, l'idée de « grandeur » propre à la bourgeoisie cultivée allemande et plus particulièrement aux professeurs d'université. En somme (c'était cousu de fil blanc, mais d'autant plus efficace qu'il y allait d'une *Weltanschauung* profondément enracinée), une vie conforme à l'idéologie de la *Bildung*, la vie de professeur engagé tout entier dans l'étude des choses de l'esprit et plus largement dans tout ce qu'il fait, était par définition, pour Jaspers, une vie philosophique, une « existence philosophique ». Weber était par conséquent un « philosophe » – quoi qu'il en dît.

Par opposition à Rickert (son rival dans le champ philosophique *et* aux yeux de Weber), Jaspers refusait d'assimiler la philosophie à la logique et à la théorie de la connaissance, même si cette dernière était censée donner les moyens de rétablir l'unité des sciences. Weber – on y reviendra dans le chapitre qui suit – ne prenait pas au sérieux cette prétention des néokantiens. Simplement, la « logique », c'est-à-dire l'examen formel des critères de la « vérité », la réflexion pure sur les concepts, lui paraissait suffisamment exigeante, et utile, pour mériter une spécialisation particulière. Cela correspondait à sa vision de la science comme « "profession" exercée de manière *spécialisée*, […] placée au service de la réflexivité et de la connaissance de relations factuelles », et ayant cessé d'être « une composante de la réflexion des sages et des philosophes sur le *sens* du monde » : « C'est là, à vrai dire, une donnée inéluctable de notre situation historique[95]. » Mais il n'était pas prêt à accepter aussi nettement l'image de l'humanité qui semblait indissolublement liée à cette « situation historique », *c'est-à-dire l'image d'une humanité multidéterminée par des processus historiques – et, dans sa nature plurielle et différenciée, par des processus sociaux – qu'il revenait à la sociologie de consacrer*. Dans son système de valeurs, le fait de se dévouer au travail spécialisé et à la production de connaissances empiriques dans un esprit d'objectivité absolue témoignait d'un effort de volonté qui était la marque de la personnalité supérieure, de l'humain accompli. Tout se passa comme si sa compréhension hors du commun de « notre situation historique » s'était arrêtée à ce stade héroïque, ou comme s'il refusait de reconsidérer la généralité à l'aune d'un processus de différenciation sociale et de spécialisation précisément étudié par une discipline « spécialisée », la *sociologie*, qui possédait aussi la clef de l'indispensable reconsidération de la généralité.

Ainsi, la transformation wébérienne de l'idéal de la *Bildung* en un impératif de « compétence multi-disciplinaire[96] » constituait peut-être le seul point d'ancrage dans le réel des divagations dans lesquelles Jaspers se perdrait encore dans un ouvrage publié en 1958 (car sacrer comme seul « vrai philosophe » un non-philosophe représentait un formidable déni de réalité) : « Max Weber n'a enseigné aucune philosophie, il était une philosophie[97] » ; « son grand cœur était comme omniprésent[,] son absolutisme moral restait sans fanatisme[98] » ; il était un « humain tout entier saisissant le monde avec une ampleur inouïe, à partir de la profondeur de son être », un « Un indivisible », « ce que l'humain comme humain peut être » de mieux, un « chercheur de vérité » ; « comme philosophe, il [était] un politique, comme philosophe, il [était] un chercheur »[99] ; il fut le « vrai

philosophe[100] » de son temps, car, toujours, le philosophe – en même temps qu'il se réinvente – demeure la « clarté d'un être absolu[101] » ; en bref, le « plus grand Allemand de notre époque[102] » ne pouvait être qu'un représentant de l'Université, et qu'un philosophe.

Une entente impossible

Contrairement à ce que pensait Weber, lequel avait revêtu des habits de médiateur qui ne collaient décidément pas à sa nature nerveuse, la rivalité entre Simmel et Tönnies n'était pas de pure forme[103]. Il y allait de bien autre chose que d'une simple querelle puérile relative à des préséances. Il y allait du destin même de la sociologie comme discipline. Weber lui-même ne se représentait-il pas très différemment la nature des contributions intellectuelles respectives de Simmel et Tönnies ? Le premier, pour lui, était un *philosophe* « apolitique » qu'il situait bien au-dessus de la plupart des philosophes en poste, n'en déplaise « à certains messieurs de Berlin », et dont le mérite était de tenter l'« union de la "psychologie" (au sens le plus large du terme) et d'une philosophie-vision du monde de compréhension et d'analyse, sans exclusive ni étroitesse, et sans tous les fanatismes et liens de parti »[104] qui caractérisaient à l'évidence, selon lui, le champ philosophique. *C'est dire qu'il ne le voyait pas comme un sociologue*. Le second était surtout, à ses yeux, un savant, un *scientifique* dont il admirait la maîtrise des méthodes statistiques les plus avancées non moins que la capacité à les mettre au service d'interprétations irréprochables (« je […] ne peux que dire : c'est exactement comme vous le dites[105] »). Il n'était donc guère étonnant que deux producteurs intellectuels aussi différents ne s'entendent pas et, même, finissent par se détester. Tönnies, en particulier, qui se sentait très « éloigné » de la « théorie de la connaissance [*Erkenntnisslehre*][106] », ne pouvait pas accepter que Simmel – lequel, même s'il ne représentait que lui-même et se voyait comme un « chercheur de l'ombre[107] », s'inscrivait dans le sillage du néokantisme – fît corps avec le nom *sociologie* et avec le renouvellement des pratiques cognitives et des représentations relatives à la vie des êtres humains que celui-ci paraissait appeler.

Pourtant, Tönnies avait admiré Simmel. Il avait noté à propos de *Über sociale Differenzierung*, dans une lettre à Friedrich Paulsen, qu'il s'agissait d'un livre de sociologie « intelligent, mais sorti du bureau d'études d'un citadin[108] » (où il

témoignait d'un lien de connivence tacite avec son ami, professeur de philosophie à Berlin, originaire comme lui d'une petite commune du Schleswig-Holstein). Quelques années plus tard, en 1898, il avait à peine dissimulé l'envie qui lui était venue à la lecture de l'article de Simmel « L'autoconservation des groupes sociaux ». Le passage concernant celui-ci s'ouvre par des mots qui montrent que les propriétés de « citadin » qui lui étaient prêtées étaient liées à ses origines juives :

> Encore un mot toujours à propos d'un Juif [Tönnies venait d'évoquer un journaliste « plus francfortois que juif »]. Lis donc dans un des derniers numéros du *Schmollers Jahrbuch* l'« étude sociologique » de Simmel « Die Selbsterhaltung die sozialen Gruppe ». Je crois que tu devras porter sur Simmel un jugement quelque peu autre qu'autrefois [Paulsen fut de ceux qui bloquèrent la carrière de Simmel à l'université de Berlin]. Je trouve qu'il s'est beaucoup amélioré, et cela est dans la meilleure manière de Jhering qu'il pourrait même dépasser en rigueur et en impartialité. En fait, je devrais être jaloux. Car beaucoup de ce qu'il présente, je l'ai aussi pensé ainsi ou semblablement[109].

Comment la pulsion d'autoaffirmation de Tönnies prit-elle finalement le dessus ? Sans doute à mesure que l'horizon de la sociologie s'éclaircissait. La réception de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, en 1887, avait été des plus tièdes, et cela avait incité son auteur à privilégier les études empiriques, notamment sur la criminalité, les mouvements de grève ou le suicide. Mais, après 1900, « dès que l'atmosphère était devenue plus favorable », selon ses dires, il avait renoué avec le « monde conceptuel de la sociologie pure »[110]. Sur ce plan, Simmel était son principal rival. Pour autant, si la pulsion d'autoaffirmation et la pulsion de mise à mort d'autrui qui l'accompagne souvent dominèrent finalement Tönnies au détriment du respect intellectuel qu'il avait d'abord éprouvé pour Simmel[111], ce fut pour une raison sans doute plus profonde que cette situation de rivalité objective. Cela tint au fait qu'un fossé s'était creusé, fatalement, entre la posture de Simmel (une posture de philosophe délimitant depuis une position surplombante le périmètre de la sociologie) et celle dont Tönnies avait l'intention de ne pas dévier (une posture de fondateur parlant depuis l'intérieur d'une discipline en quête d'autonomie, et au nom d'une science maîtresse de ses objets, de ses concepts et de ses perspectives théoriques).

Tout se passait, aux yeux de Tönnies, comme si Simmel jouait double jeu. Au demeurant, la lecture de ses lettres publiées, si on se concentre sur la période précédant la tenue du congrès de Francfort, peut donner cette impression : Simmel paraît se dédoubler ! Des courriers envoyés au secrétaire de la DGS, Hermann Beck, dans lesquels il témoigne de son intérêt pour certaines questions

pratiques et s'efforce de tenir son rang de coleader d'une nouvelle association scientifique, alternent avec des missives à l'adresse de Rickert dans lesquelles, outre qu'il est question de sa collaboration à la nouvelle revue que le philosophe néokantien vient de lancer, *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* (Simmel publie deux articles dans les deux premiers numéros de l'année 1910 : « Sur la métaphysique de la mort » et « Michel-Ange. Un chapitre de métaphysique de la culture »), il évoque les thèmes de réflexion philosophique qui le préoccupent, la « philosophie de l'aventure », la « philosophie des religions », la « philosophie de la culture »[112]. Il se passionne par exemple pour un article consacré à Friedrich Schlegel et à la philosophie de la vie, paru dans le deuxième numéro de *Logos* sous la signature d'un auteur qu'il aimerait pouvoir inviter chez lui (en homme du monde qui a pour habitude de jauger ses congénères à leur qualité de recrues potentielles pour son salon), et se réjouit, en publiant dans cette revue, de contribuer à « créer » la culture :

> Je viens juste de lire l'essai sur Schlegel de Steppuhn et j'en suis tout à fait ravi. Où vit donc cet homme, en fait ? N'est-il pas disponible ? Pourquoi ne s'est-il jamais montré chez moi ? Il est parmi ces rares personnes qui savent de quoi il en retourne. Mais le nombre augmente quand même et je me réjouis d'avoir vécu ce développement et d'avoir pu y apporter mon obole. Ce numéro de *Logos*, par rapport au premier qui était encore tâtonnant, me paraît bien mieux définir une ligne directrice et pouvoir agir non seulement en reconnaissant la culture, mais aussi en créant la culture[113].

Or c'est précisément de l'atmosphère raffinée des salons, de la tour d'ivoire du penseur œuvrant à l'autonomie de la *Kultur* ou encore de l'univers confiné de la théorie de la connaissance que Tönnies avait espéré faire sortir Simmel. C'est l'ambiance de la vie réelle, de la « place du marché », qu'il aurait voulu que celui-ci fût capable d'aller humer. Dans son compte rendu des *Problèmes de la philosophie de l'histoire* (1892), publié en 1894, Tönnies avait lancé cet avertissement :

> L'ambition de notre auteur semble être de philosopher pour ainsi dire de manière classique. Il craint que la pureté et la généralité de sa pensée ne se gâtent au contact de la place du marché. Je sais apprécier cette timidité, mais je voudrais cependant conseiller de s'approcher de manière un peu plus résolue de la réalité et de ne pas s'enfermer de manière étroite entre les seuls quatre murs des concepts de la théorie de la connaissance [*erkenntnistheoretischer Begriffe*][114].

D'un côté, en encourageant Simmel à observer au plus près – et à théoriser sur cette base – les configurations réelles du vivre-ensemble humain, Tönnies aspirait donc à l'enrôler sous la bannière d'une sociologie indépendante ; de l'autre, il était conscient qu'il y allait peut-être, entre eux, d'une divergence aussi

profonde que l'opposition de la « communauté » et de la « société ». S'engager sur la voie de la sociologie supposait, pour lui, de rompre avec les conceptions établies du travail intellectuel et avec des savoir-faire et des options théoriques abstraites reconnus comme légitimes dans le champ philosophique en tant qu'ils favorisaient l'autonomie de ce champ et du discours philosophique en général – à commencer par la théorie de la connaissance, en attendant la philosophie de la culture, la *Lebensphilosophie* ou la phénoménologie. Il était prêt à ce sacrifice, plus que tout autre « fondateur » de la sociologie allemande. Cela éclaire le discours sur les « chemins » et les « buts » de la sociologie qu'il prononça à Francfort.

Paradoxes de la pensée tönniesienne

Avant d'analyser en détail ce discours, il convient de dire quelques mots des difficultés que peut poser Tönnies au lecteur contemporain. Celles-ci sont de plusieurs ordres. On les présentera sous la forme de trois « paradoxes » (qui n'en sont pas vraiment, comme souvent quand on y regarde de près).

Premier « paradoxe » : Tönnies se montrait aussi ferme dans ses principes et aussi clair dans ses intentions – faire œuvre de science sous l'étendard de la « sociologie » – que désespérément confus sur un plan théorique et conceptuel. On pense à l'opposition volonté essentielle/volonté arbitraire (*Wesenwille*/*Kürwille*) qu'il couplait, dans son œuvre séminale, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, à l'opposition communauté/société, et qui, sauf à être redéfinie en profondeur, est insatisfaisante sur la forme et impuissante sur le fond à faire comprendre la nature exacte des recompositions historiques de la structure des liaisons interhumaines et de la structure du psychisme humain[115]. Ou bien à sa quête éperdue d'une « sociologie pure » (dite aussi « théorique », « conceptuelle » ou « philosophique »[116], reposant surtout sur les catégories fondamentales de la « communauté » et de la « société »), qu'il dissociait de la « sociologie appliquée » (laquelle valait comme mise à l'épreuve des concepts de « sociologie pure » pour expliquer le changement social) et de la « sociologie empirique » (ou « sociographie ») tout en les intégrant toutes trois dans une « sociologie particulière » (*besondere Soziologie*) qui représentait, à ses yeux, la « vraie » sociologie, examinant les rapports pacifiques en tant qu'ils trament la réalité sociale éprouvée « unitairement » comme *volonté* par les individus – cette

« sociologie particulière » étant enfin « strictement[117] » distinguée de la « sociologie générale » (*allgemeine Soziologie*), définie, conformément au sens le plus large et le moins normatif de l'adjectif *sozial*, comme science du vivre-ensemble des êtres humains en société, c'est-à-dire comme science de la vie sociale-humaine incluant toutes ses dimensions, notamment celles de la « biologie sociale » et de la « psychologie sociale », ou celles des luttes et conflits, non comprises dans l'objet de la *besondere Soziologie* – ; cela, sans qu'il s'expliquât jamais sur la manière dont ces différentes « sociologies » pouvaient s'articuler en pratique, et d'abord dans sa propre pratique[118]. Il reste que, procédant ainsi, Tönnies avait le mérite de laisser ouverte la question de la délimitation de la sociologie, de ne pas trancher entre une acception étendue et une acception restreinte de ce terme[119], de ne pas exclure par principe la possibilité d'envisager la nouvelle science sous l'aspect d'une « théorie générale des faits sociaux, c'est-à-dire des faits du vivre-ensemble humain[120] ».

De là, cette conséquence capitale : en appelant à discerner la spécificité de la « vision *sociologique* du vivre-ensemble humain[121] » *relativement aux* visions complémentaires de la biologie et de la psychologie, en vertu du principe selon lequel « les faits du vivre-ensemble humain sont susceptibles d'une triple observation scientifique et d'une triple connaissance scientifique[122] », Tönnies reconnaissait implicitement le primat de ce qu'on pourrait appeler la logique « naturelle » (processuelle et tridimensionnelle) du régime de pensée transnational des sciences humaines et sociales sur la logique « formelle » inhérente aux schèmes de pensée binaires dont se nourrissaient abondamment l'idéologie de la *Bildung*, l'idéalisme transcendantal ou la théorie de la connaissance. Il avait beau se perdre dans de vaines distinctions, à l'occasion faire maladroitement la révérence à la logique abstraite, échouer à se figurer la spécificité du « social » autrement qu'en mettant l'accent sur sa « nature idéelle[123] », autrement qu'en recourant à la notion de *volonté*, autrement qu'en valorisant la réflexivité humaine, il avait emprunté une voie à sens unique, qui était celle de la science.

Notre premier « paradoxe » se résout ainsi : *c'est précisément parce qu'il adhérait sans réserve à la sociologie que Tönnies était condamné à une certaine confusion*. Il était plus facile d'être clair, *dans un premier temps*, sur le terrain de distinctions formelles logiques prolongeant une tradition intellectuelle aussi enracinée en Allemagne que le kantisme et consonnant aussi positivement avec l'idéologie de la *Bildung* que sur le terrain des distinctions réelles logiques, que le régime de pensée transnational des sciences humaines et sociales encourageait

à effectuer et ne donnait les moyens de maîtriser qu'à condition d'être secondé par un régime de disciplines se livrant aux investigations empiriques appropriées. De même que Tönnies se disait pessimiste quant au « futur de la civilisation actuelle », mais optimiste quant au « futur de la civilisation en tant que telle »[124], de même son attachement à la sociologie était la promesse d'une clarté logique reconnue partiellement dans un futur plus ou moins lointain au détriment des éléments qui permettaient de ne pas être totalement incompris dans l'immédiat.

D'où un deuxième « paradoxe » : le même homme qui avait offert à la sociologie allemande le prototype du schème dual, à savoir ce couple communauté-société susceptible de confirmer le sentiment d'exceptionnalité de la bourgeoisie cultivée (*Bildungsbürgertum*) et de faire écho à toute une série d'autres dichotomies (comme *Kultur*/*Zivilisation*) à travers lesquelles s'exprimait la finalité distinctive de l'idéologie de la *Bildung*, était le plus prompt à relativiser la valeur des catégories nationales de pensée et à promouvoir l'insertion des sciences humaines et sociales allemandes dans un régime conceptuel transnational. Ainsi, rien n'empêchait un auteur allemand et un auteur français d'aboutir « indépendamment l'un de l'autre », *mais à travers un même effort d'« observation de la vie contemporaine »*, à de « nombreux raisonnements semblables »[125], comme Tönnies l'indiqua significativement à propos de Tarde et de ses « lois de l'imitation ». Son ouverture d'esprit, sa vision d'une science par définition internationale et sa connaissance de la langue française l'autorisaient plus largement à apprécier en Tarde un « penseur systématique qui a formé ses propres mécanismes conceptuels et procède de manière virtuose[126] » ; à ne pas mépriser les tâtonnements d'un Worms quant au problème des rapports biologie-sociologie, et à se réjouir au contraire de « rencontrer à nouveau une sociologie *psychologique*[127] » ; à sympathiser avec le cosmopolitisme d'un Novicow ; à débattre avec Durkheim[128]. Et ainsi Tönnies se rendit-il à Paris, en 1894, de son propre chef et par ses propres moyens, pour représenter à lui seul l'Allemagne lors du premier congrès de l'Institut international de sociologie fondé par Worms : un tel événement lui paraissait de la plus haute « importance[129] » !

Aussi lié affectivement fût-il à sa terre natale du Schleswig-Holstein, durant ses années d'études, Tönnies avait multiplié les voyages (Iéna, Bonn, Leipzig, Berlin, Tübingen), en fonction des matières qui l'intéressaient (philosophie, philologie, histoire, archéologie, économie, statistique, etc.). Il était ensuite parti à Londres, pour approfondir la philosophie du droit et du pouvoir de Hobbes,

dont il devint un spécialiste réputé. Peu désireux d'enseigner et tenu de toute façon à l'écart du monde universitaire établi, il pouvait compter sur le soutien financier de son père, paysan reconverti dans le négoce et la banque. Il se constitua de la sorte une culture scientifique riche et originale, cosmopolite et pluridisciplinaire, orientée vers la compréhension des processus réels.

La liste des savants et des approches qui l'influencèrent chemin faisant – il en dressa une, en 1932, dans un texte autobiographique – est d'une étonnante variété : les « deux grands auteurs de la sociologie » Comte et Spencer ; les « connaissances biologiques [*biologischen Kenntnisse*][130] » ; la philosophie du droit ; les œuvres de Rudolf von Jhering et Henry Maine ; les théories du droit naturel rationnel (Pufendorf) et les thèses de l'école historique du droit ; la philosophie de Schopenhauer, qui – nonobstant la « généralisation métaphysique » à laquelle cet auteur avait eu la faiblesse de succomber – lui permit de comprendre que le « social » (« *das Soziale* ») émane de la « volonté humaine », de l'« intention de se relier à autrui »[131], d'un « vouloir-ensemble [*Zusammenwollen*][132] » qu'il s'agissait de pénétrer ; la littérature psychologique scientifique (Wundt) ; les écrits ethnologiques de Johan Bachofen et Lewis Morgan[133] ; enfin, le « socialisme marxiste scientifique », « hautement factuel », qui « contribua considérablement à la clarification de [s]a pensée »[134].

C'est dire – troisième « paradoxe » – que celui qu'on présente parfois moins comme un « sociologue » que comme un « philosophe théorisant les problèmes de la vie sociale[135] » était tout à fait hostile aux formes disciplinaires de la « philosophie », et éminemment conscient des confusions et ambiguïtés engendrées par celle-ci dès lors qu'elle prétendait tenir un discours spécifique recoupant celui de sciences dont elle devait, en même temps, nécessairement se dissocier, ou dès lors qu'elle affirmait vouloir imiter les méthodes, les démarches ou les buts de sciences avec lesquelles il était pourtant hors de question pour elle de se confondre. Faisant un large usage des constructions et des distinctions logiques, Tönnies ne revendiquait pas pour autant de compétence autre que celle de savant.

La visée d'une philosophie sans les sciences mais obsessionnellement située par rapport aux sciences pour mieux leur échapper lui était totalement étrangère. C'est dans un essai de clarification de la terminologie psychologique et philosophique d'un « point de vue psycho-sociologique » publié en 1897, dans lequel il insistait sur la nature développementale de « signe *social* » des mots et sur la « volonté *sociale*[136] » (soziale *Wille*) qui s'exprimait à travers eux, qu'il formula le plus clairement son refus de l'enfermement de la discipline

philosophique dans une terminologie opaque, spécialement conçue pour échapper aux faits tels qu'ils sont étudiés par les sciences et aux sciences telles qu'elles étudient les faits, et créer l'illusion d'une saisie *autonome* du tout du monde (ou du monde comme un tout) n'ignorant rien, simultanément, des connaissances positives partielles fournies par les sciences. Pour Tönnies, la finalité de la construction conceptuelle était de guider la volonté ou le désir de connaissance du penseur vers la « *réalité* dans sa nature et ses connexions[137] » ; autant dire que penser scientifiquement supposait – à l'encontre de toute idée de « don » naturel – d'endurer un apprentissage des plus sévères.

À le lire, nous n'étions qu'au début de ce qui représentait la raison d'être « de toute psychologie et de toute philosophie au sens moderne » : la « *connaissance scientifique de l'être humain* »[138]. Il s'ensuivait que « la "véritable" philosophie – qu'on la comprenne comme logique, comme métaphysique ou comme théorie de la connaissance – n'[était] rien sans fondements psychologiques[139] », lesquels trouvaient dans la sociologie leurs prolongements naturels. Après l'effondrement de l'hégélianisme, la philosophie avait voulu prendre un nouveau départ dans les sciences – non plus dans celles de la nature physique, mais dans les « sciences humaines » (*Geisteswissenschaften*), qui avaient pour centre « la psychologie et la sociologie (qui doit reposer sur la psychologie sociale) », la biologie constituant un « pont » entre ces « deux grands ordres »[140]. Le seul fait d'assimiler les *Geisteswissenschaften* aux trois ordres de la biologie, de la psychologie et de la sociologie attestait que l'objectif de Tönnies n'était pas de sauver la philosophie allemande, ou une quelconque tradition allemande de philosophie, mais plutôt de parvenir, à la faveur d'échanges internationaux, à *simplifier la pensée de l'humanité* via *une simplification de la terminologie*[141].

Certes, la tâche paraissait plus facilement réalisable en ce qui concerne les branches des sciences humaines et sociales les plus proches des sciences naturelles : la biologie et la psychologie expérimentale centrée sur l'étude des sensations isolées. Toutefois, elle n'était pas hors de portée de la sociologie. Sauf que la rénovation de l'enseignement de la philosophie avait suivi une tout autre voie ! Cet enseignement avait pour point de départ la pensée de Kant ; le comprendre, lui, le grand « philosophe national », c'était comme pénétrer les « *secrets* de la philosophie » ; mais, sur un plan pédagogique, c'était « comme si on voulait apprendre aux enfants européens à lire à partir de l'alphabet copte ». Le titre de docteur en « philosophie » attribué par les facultés de « philosophie » (Tönnies utilisait sciemment les guillemets) possédait certes une valeur sur le marché du travail ; un jeune chimiste pouvait s'en prévaloir avantageusement

afin d'être recruté dans une entreprise. Cela dit, de manière générale, insistait Tönnies, la philosophie était regardée avec suspicion par ceux qui étudiaient et pratiquaient la médecine et les sciences de la nature. La formation de facultés de sciences naturelles au détriment de la faculté de « philosophie » était un phénomène irréversible. Victime d'un enseignement déficient, « mélange de terminologies kantienne et vulgaire[142] », la philosophie avait perdu tout pouvoir dans la vie publique. C'est à la faculté de médecine qu'on s'adressait pour résoudre les questions de santé ou de justice ; la culture juridique suffisait pour entrer au service de l'État ; le fait d'assumer l'idée d'une indépendance de l'éthique par rapport aux religions ruinait toute chance de devenir professeur de philosophie. En bref, concluait Tönnies sur ce chapitre d'une rare noirceur, la philosophie était comme un « vagabond, mendiant un croûton de pain tantôt auprès de la théologie, tantôt auprès de la science, mais mis de temps en temps en lieu sûr par la police[143] ». L'allusion à la possibilité, pour la philosophie, de se placer sous la coupe de l'État, de se faire « philosophie d'État » pour survivre, était particulièrement cruelle. La capacité de Tönnies à se faire l'avocat d'un ralliement général de la pensée allemande de l'humanité (de l'ancien humanisme humboldtien, du vénérable idéalisme kantien, etc.) à la science universelle, aux sciences universelles de la biologie, de la psychologie et surtout de la sociologie, *in fine* au projet consistant à élaborer une « langue universelle[144] » (*Weltsprache*), n'était pas moins impressionnante :

> Si la philosophie [une philosophie ici synonyme de « science » et de « théorie », intégralement soumise au référentiel scientifique[145]], à présent, a pour tâche de *faire converger le savoir et la pensée psychobiologiques et sociologiques*, alors il est évident qu'il n'y a plus de sens à ce que les hasards des origines linguistiques nationales demeurent un facteur décisif pour la connaissance des nouveaux systèmes de pensée[146].

Cette inspiration fondamentale, cette aspiration à une langue scientifique supranationale marquent de leur empreinte le discours de Francfort – aboutissement de quinze ans de réflexions sur le statut de la sociologie et sur sa contribution à l'entrée en vigueur d'un régime de pensée scientifique transcendant les frontières.

L'avenir de la sociologie

En 1910, Ferdinand Tönnies avait cinquante-cinq ans. Il était en pleine possession de ses moyens. En dépit d'une carrière académique qui piétinait, il savait où il allait. Il avait confiance. Il ne faisait aucun doute, pour lui, que la sociologie avait un « avenir[147] ». C'est pourquoi, à Francfort, il se sentit autorisé à se lancer dans un plaidoyer en faveur de la sociologie avec une force argumentative et une cohérence dont peut-être aucun autre auteur allemand n'avait fait preuve jusque-là. L'économiste et homme politique Gerart von Schulze-Gävernitz (1864-1943), un ami de Max Weber, le souligna avec grandiloquence :

> J'affirme que le discours du professeur Tönnies est le meilleur discours sur la sociologie et son essence [*über Soziologie und ihr Wesen*] qui ait été prononcé jusqu'à présent. Si j'ai bien compris le collègue Tönnies, il nous a décrit la sociologie comme une science de la nature [allusion à la distinction rickertienne entre les sciences de la nature et les sciences de la culture] et même comme une science naturelle des phénomènes sociaux. Il l'a dépeinte sous les traits d'une science conceptuelle généralisante. Il a parlé de ces récipients dans lesquels on doit déverser le matériel empirique, et, d'autre part, il a exigé plus que ces récipients et plus que ces notions générales. […] Il a attribué ici à la sociologie une tâche semblable à celle de la biologie[148].

À vrai dire, Tönnies avait pris soin de s'émanciper des oppositions établies (historisme/rationalisme, naturalisme/herméneutique, sciences de la nature/sciences de la culture, etc.) afin de clarifier le plus objectivement possible trois faits auxquels la diffusion du terme *sociologie* était implicitement reliée :

1. une révolution de l'image de la condition humaine et des relations humaines, liée à des transformations profondes de la structure des sociétés européennes (urbanisation, industrialisation, salarisation, nationalisation-étatisation, démocratisation, civilisation, etc.) ;
2. l'émergence d'un métarégime conceptuel tridimensionnel (bio-psycho-sociologique), d'envergure internationale, encadrant la construction progressive de cette nouvelle image de l'humanité, sur la base de l'examen empirique de ses éléments « invariants » (la « nature humaine », l'« espèce humaine » dans le monde vivant et dans le monde physique) et de ses éléments variables (les « cultures humaines » et leurs modalités différenciées de construction et d'appropriation) ;
3. une pratique de production des connaissances caractérisée par la patience, l'autolimitation, le respect des faits recueillis selon des méthodes éprouvées, l'élaboration, en contact avec le réel, de concepts permettant de mieux entrer au contact du réel.

On ne peut que mésestimer la portée de la prise de position sous-tendue par cette tentative d'ordonnancement des bases factuelles du développement de la sociologie, *le mot et la chose*, si on ne dépasse pas les premières lignes du discours de Tönnies, dans lesquelles le doyen du présidium de la DGS déclare que « la sociologie est en premier lieu une discipline philosophique » et qu'elle est, en tant que telle, « beaucoup plus vieille que son nom »[149]. Car, répétons-le, s'il n'est pas inexact de considérer que l'entrée en scène de Tönnies marqua en Allemagne le « début d'une sociologie philosophique[150] », il s'agissait d'une sociologie dont la raison d'être consistait à comprendre sur un mode autonome – grâce à des concepts adaptés – le réel.

C'est parce que les spéculations sur l'« essence de la société humaine », et notamment sur les alliances politiques, ont été liées aux idées relatives aux conduites de vie et aux formes de vie bonnes et éthiques, argumente d'abord Tönnies, qu'il peut se justifier de rapprocher le développement d'une « sociologie théorique pure » de celui de l'histoire de la philosophie du droit et de la science générale de l'État. À ce niveau de théorisation, la question en jeu est celle du rapport entre les conditions et finalités de la vie dans des groupes structurés opposés à d'autres groupes (ou tout du moins différents d'eux), d'une part, et les modèles de comportement et valeurs que les membres de ces groupes sont censés respecter (ou auxquels ils sont supposés adhérer conformément à un idéal de vie bonne et éthique), de l'autre. Mais à cette question, on ne peut plus répondre une fois pour toutes et dans l'absolu.

Jadis, « les philosophes devaient être des guides de vie, voulaient trouver les bons chemins et servir d'exemple[151] ». Dans le contexte du début du XXe siècle, ces solutions ne sont plus d'actualité. Il n'est plus approprié de penser quelque législation idéale ou quelque État parfait et rationnel sur le modèle d'une nature intangible ou d'une raison innée. Pourtant, cet héritage pèse encore fortement sur les modes de pensée, sous la forme, notamment, des « oppositions du normal et de l'anomalie, des phénomènes pathologiques et physiologiques[152] ». Il convient de s'en affranchir, de se libérer « de l'éthique philosophique et de la philosophie du droit dans leur forme traditionnelle », et en particulier du mythe du droit naturel, en identifiant le « contenu de connaissance objectif conceptuel » qu'ils recèlent malgré tout : « C'est précisément [un] contenu sociologique [*soziologischer Gehalt*] […], une doctrine des relations, liaisons et associations *éthiques* et *juridiques*, possibles et réelles (si ce n'est nécessaires) entre les êtres humains. Cette doctrine peut être extraite du "droit naturel" pour devenir un élément de la plus haute importance de la sociologie théorique. »

Ce faisant, Tönnies prend acte de la libération des sciences à l'égard des considérations pratiques : « Plus elles suivent leur propre chemin et élèvent au rang de but absolu la connaissance des concepts, de leurs rapports et de leurs conséquences, ainsi que la connaissance des faits, de leurs causes et de leurs effets, plus elles laissent aux praticiens la question de savoir quel usage ils veulent faire des résultats de la pensée et de la recherche pures[153]. »

Or, en ce qui concerne les « concepts et faits de la vie sociale », un tel leitmotiv n'a pas encore été reconnu à sa juste valeur. Le fait est que l'idée d'une approche purement théorique, d'une étude et d'une observation des « processus sociaux de notre milieu » (*sozialer Vorgänge unserer Umgebung*) comme s'il s'agissait de phénomènes se déroulant sur la Lune ne s'est pas encore imposée en sociologie ; l'examen des passions et des entreprises humaines dans le même esprit que le calcul des courbes n'est pas à l'ordre du jour, dans cette discipline ; cela ne fait pas partie de ses missions de « service public ». Tönnies rappelle que l'inventeur du nom *sociologie*, Comte, parlait de « politique positive » et louait la « rigueur scientifique » de cette dernière par opposition aux présuppositions et conceptions théologiques et métaphysiques[154]. Mais il tient personnellement à se démarquer de toute perspective de philosophie de l'histoire, et se permet de rapprocher la philosophie comtienne, avec ses trois « âges », de la dialectique hégélienne (thèse, antithèse, synthèse). Il l'affirme haut et fort : « Nous laissons tous les programmes futuristes, toutes les tâches politiques et sociales hors du jeu ; non pas parce que nous les méprisons, plutôt en conséquence de la pensée scientifique, parce que nous tenons provisoirement comme insurmontable la difficulté que soulève la fondation scientifique de telles idées. »

Il s'agit de ne pas tomber dans l'erreur du socialisme scientifique et d'expulser par conséquent du « domaine de la sociologie » (*das Gebiet der Soziologie*) les questions controversées pour se concentrer sur la « connaissance objective des faits ». Tel est justement le programme de la Société allemande de sociologie – s'approcher le plus possible de l'idéal d'une « objectivité parfaite » : « Nous voulons ainsi, comme sociologues, nous occuper uniquement de ce qui est, et non pas de ce qui doit être, peu importe le point de vue ou les raisons. Notre objet le plus proche est la réalité présente de la vie sociale [*die gegenwärtige Wirklichkeit des sozialen Lebens*] dans toute sa diversité irréductible[155]. » Cela établi, Tönnies peut revenir à ses considérations de départ :

> Je suis parti du fait que la sociologie est en premier lieu un savoir philosophique [*philosophische Lehre*]. En tant que tel, elle a essentiellement à faire avec les concepts, avec le concept de vie sociale [*sozialen Lebens*], avec les concepts de relations sociales [*sozialer Verhältnisse*], formes

> sociales de volonté [*sozialer Willensformen*] et valeurs sociales [*sozialer Werte*], liens sociaux [*sozialer Verbindungen*], et également, entre autres, avec les concepts de mœurs et de droit, de religion et d'opinion publique, d'Église et d'État ; elle doit former ces concepts, c'est-à-dire qu'elle doit faire en sorte qu'ils soient propres à l'usage, les forger et les façonner, pour fixer les réalités de l'expérience [*um die Tatsachen der Erfahrung wie an Nägel daran zu hängen*][156].

Ainsi les sciences en général (et la sociologie en particulier) semblent-elles récupérer à leur profit l'art « philosophique » de la conceptualisation ou de la théorisation. Elles sont invitées à pratiquer elles-mêmes cet art en créant leurs propres concepts en fonction des objets qui sont de leur ressort et qu'elles ont à investiguer au plus près de leurs structures et modalités constitutives (d'où « *sozialen Lebens* », « *sozialer Verhältnisse* »). Mais Tönnies, dans son discours, entend l'expression *sociologie philosophique* en un autre sens, qui porte peut-être encore plus atteinte à la souveraineté de la philosophie (en tant que discipline distincte des sciences). La sociologie philosophique, en effet, a aussi pour tâche de poser la question des rapports entre la science sociale et les autres sciences :

> Elle veut établir un rapport avec les autres sciences, qu'on peut aussi qualifier d'antérieures au sens comto-spencérien. Car la philosophie veut l'unité de la connaissance, elle veut autant que possible procéder de principes simples, elle veut déduire les lignes directrices nécessaires de l'être et de la pensée. Les lois générales des phénomènes, de la matière comme de l'esprit – la matière comme esprit, l'esprit comme matière –, qui sont conditionnées et déterminées par les lois de la pensée, servent aussi de support nécessaire aux faits de la vie, et par conséquent de la vie humaine-sociale[157].

Ici, le danger de se perdre dans des pensées monistes de haute voltige n'est pas à négliger. Comte et Spencer l'ont assez illustré. Tönnies rappelle que la méthode déductive des sociologues doit notamment avoir pour fondement les « vérités de la biologie et celles de la psychologie ». Mais il convient par ailleurs de prendre de la hauteur par rapport à ces vérités, dès lors que « la vie sociale est un phénomène de la vie dont l'essence ne suppose pas nécessairement l'individu ». Sur ce point, Tönnies n'est pas des plus clairs. Il pressent qu'un équilibre doit être trouvé ; mais il n'est pas en mesure de le définir de manière satisfaisante. Il a l'intuition qu'il faut donner une place, en sociologie, à l'instinct, aux habitudes, à la superstition, aux besoins, à tous ces « éléments de liaison entre les êtres humains [*verbindende Elemente zwischen den Menschen*] » ; mais il ne sait pas exactement laquelle. Il se méfie, par conséquent, des analogies biologiques ou des concepts vagues tels que « États animaux » (*Tierstaaten*). Comment imaginer, cependant, que les « lois de la vie » puissent ne pas valoir « pour les faits du vivre-ensemble humain [*menschlichen*

Zusammenlebens] » et que celui-ci – que ce soit sous une forme purement communautaire ou sous une forme sociétale – puisse ne pas découler de quelque manière des « causes générales des besoins animaux »[158] ?

Quoi qu'il en soit, le sociologue est un scientifique. C'est un spécialiste, le spécialiste d'une science sociale particulière. En tant que tel, il est à la nouvelle Société allemande de sociologie ce que le citoyen apte à remplir une fonction déterminée est à la République (l'insistance de Tönnies sur cet aspect non seulement le met en porte à faux par rapport à la théorie allemande de la *Bildung*, mais, en outre, le rapproche grandement de Durkheim[159]). Il doit se restreindre et ne pas se comporter comme un politicien en donnant à l'ensemble des « questions sociales » une réponse définitive. Il lui revient au contraire d'« apprendre à les comprendre conceptuellement et génétiquement[160] ». Tönnies – à l'instar encore de Durkheim – l'incite, en somme, à s'autolimiter, à ne pas succomber au principe de plaisir en prenant par exemple position sur les thèmes brûlants du débat politique, ceux dont sourdent les angoisses les plus palpables et qui symbolisent par excellence l'effondrement d'un ordre traditionnel. S'agissant par exemple du socialisme, de l'extension des droits de la femme ou du « mélange des races », il importe de dépassionner les débats et de s'abstenir de toute prise de position précipitée. Car, pour tous ces « problèmes sociopolitiques, socioéducatifs, d'hygiène sociale », il n'est pas impossible d'atteindre une connaissance fondée sur les faits. À condition, toutefois, de faire preuve de patience : il revient à la sociologie d'opposer à la temporalité politique ce rythme différent – celui de la recherche. Le sociologue n'est pas davantage un philosophe de l'histoire et de la « vie sociale » (*sozialen Lebens*) : il n'a pas à construire un système *a priori* au nom d'une « conception unitaire des esprits individuels ». L'observation et l'induction sont ses maîtres mots. Cela suppose que les chercheurs collaborent, suivant une « optique sociologique[161] » (*soziologischen Brennpunkte*), dans l'investigation des différents aspects de la vie sociale.

Il n'y a de « pure sociologie », ajoute Tönnies, que sous réserve d'une « permission et [d'une] validation empiriques » : « Elle doit toujours réviser ses concepts, mettre à l'épreuve et vérifier ses déductions[162]. » Les termes sont forts (« *empirischen Bestätigungen und Berichtigungen* »), et le coprésident de la DGS les utilise en toute connaissance de cause : la réalité factuelle seule *autorise* le sociologue, qui a toujours des comptes à lui rendre. Il est, sur ce point, très proche de Weber.

Mais Tönnies a une façon bien à lui de traduire la réalité de la sociologie *comme discipline reflétant une nouvelle conception globale de l'existence humaine* sans donner l'impression d'empiéter sur les territoires de la philosophie (assimilée à une doctrine des généralités et des systèmes *a priori*), de l'histoire, des sciences humaines et sociales particulières[163]. Elle consiste à accoler au nom *sociologie* une série d'adjectifs (« conceptuelle », « empirique », « systématique », « pure ») *justifiant implicitement la fonction d'orientation de la pensée et de la recherche*, dans le domaine des faits humains-sociaux, *attribuée à la sociologie en général*, sous l'apparence d'une multiplication des approches et sous-spécialités censées caractériser cette discipline au premier abord insaisissable.

Quelles sont les disciplines que la sociologie, à laquelle échoit donc – au nom de la langue du « social » – la tâche de délimiter le périmètre d'un métarégime conceptuel imposant une emprise irrésistible et de veiller corollairement à ce que les concepts forgés et utilisés dans ce cadre soient adaptés à l'examen circonstancié de processus et structures réels, a ainsi vocation à orienter ?

Il y a, tout d'abord, les disciplines qui se rapportent à la « vie sociale ». Une place substantielle est accordée à l'anthropologie et à la psychologie.

À propos de l'anthropologie, Tönnies indique que son « concept logique devrait comprendre comme objet la totalité de la vie sociale des êtres humains », tandis que son « concept réel » (*wirklicher Begriff*) se limite à l'examen des êtres humains individuels sous des points de vue déterminés, reflétant les aspects « physique, psychique et social »[164] de leur existence. Le point de vue sociologique, ajoute Tönnies, dépasse le point de vue racial – prédominant dans les études qui, au début des années 1910, étaient qualifiées d'« anthropologiques » – en englobant la considération des facteurs géographiques.

Quant à la psychologie, entendue couramment comme la science de la « vie psychique » (*Seelenleben*) des êtres humains considérés individuellement, elle est également concernée, sous la forme de la *Völkerpsychologie*, par les « faits généraux – collectifs – de la vie psychique ». Selon Wundt, ceux-ci revêtent trois dimensions : « La représentation, le sentiment et la volonté dans la conscience individuelle. » Or, précise Tönnies, si « la vision sociologique et la vision psychologique [*die soziologische und die psychologische Ansicht*] de ces activités de l'esprit du peuple [*Volksgeist*] se tiennent très proches l'une de l'autre », elles divergent relativement à l'appréciation des différentes formes de la « vie psychique ethnique ». C'est pourquoi, semble-t-il juger, il est préférable

de substituer à l'étiquette *Völkerpsychologie*, qui tend à hypostasier l'essence des peuples, celle de *psychologie sociale* en tant qu'elle désigne l'étude empirique des coutumes et des religions, des « formes sociales de volition et de pensée[165] » (*Formen sozialen Wollens und Denkens*) ; étant entendu que la psychologie sociale, « à travers ces observations, devient pure sociologie[166] ». Du projet de *Völkerpsychologie*, la sociologie, qualifiée cette fois-ci d'« empirique » (toujours dans l'intention, serait-on tenté de dire, de brouiller les pistes, alors que tout est fait pour ériger la sociologie en *science directrice générale des sciences des êtres humains*), doit néanmoins conserver l'intérêt pour l'ethnographie, c'est-à-dire pour l'observation des groupes humains de civilisation non industrielle, et l'idée fondamentale de comparaison des vies sociales.

Tönnies est plus mal à l'aise lorsqu'il s'agit d'aborder le cas des disciplines historiques, qui touchent au « domaine tout entier de la vie collective humaine » et avec lesquelles « la sociologie a une relation particulièrement forte et nécessaire », quoique « difficile »[167]. Il le répète contre Comte et Spencer : la sociologie n'a pas à être « réflexion philosophique sur l'histoire ». C'est pourquoi il privilégie à nouveau la « sociologie empirique » et précise que le sociologue est concerné par l'aspect sociologique des recherches historiques, ou préhistoriques, autant qu'il l'est par l'aspect sociologique des recherches ethnographiques : « La sociologie empirique doit se développer sur la base des sciences sociales réelles. »

À l'inverse – et ici, Tönnies fait probablement allusion à Lamprecht –, le savant ou l'écrivain qui s'intéresse à l'histoire universelle ne peut pas ne pas être, pour une part, sociologue, puisqu'il doit parvenir à mélanger, dans son tableau des êtres humains, des « ingrédients biologiques, psychologiques et sociologiques » : « Car son problème est le développement des êtres humains sociaux – un problème biologique –, le développement de la culture – un problème social-psychologique –, le développement des peuples, des sociétés, des églises, des États – un problème sociologique[168]. »

Interprétons : 1. les êtres humains sont des êtres vivants qui, par nature, sont faits pour vivre en groupe et évoluent en tant qu'espèce dans des groupes particuliers (« problème biologique ») ; 2. ces groupes sont remplis d'œuvres qui répondent à un ensemble de besoins et de conditions de possibilité psychologiques et dont le développement est la matrice de leur communauté culturelle (« problème social-psychologique ») ; 3. ces groupes sont des unités de survie qui tendent à s'agrandir et à se différencier, jusqu'à la formation de

sociétés étatiques-industrielles (« problème sociologique »). Dans les faits, ces problèmes sont entremêlés, et *l'approche sociologique se trouve au cœur de toute étude portant sur les êtres humains dès lors qu'il est fait abstraction de leur nature biologique ou que celle-ci est dûment prise en considération ou circonscrite*.

À partir de là, qu'est-ce que la sociologie ? Aux yeux de Tönnies, la réponse semble aussi évidente qu'impossible à énoncer distinctement. *La sociologie est la science de la vie sociale autant que la science des sciences de la vie sociale*. L'essentiel est suggéré, et le lecteur est contraint de trouver son chemin dans un entrelacs obscur d'oppositions apparemment rigides et absolues. La réalité est simple, pourtant. Sur un plan empirique, les différents aspects de la vie sociale sont investigués par une multitude de sciences spécialisées, dites « sociales » par référence à l'objet commun qu'elles ont en partage. Tönnies parle, ici, de « sociologie empirique ». Sur un plan théorique, la sociologie contribue décisivement à l'épure de la nouvelle représentation des êtres humains *en tant que processus* (la maturation biologique, la dynamique psychique de la conscience et le processus d'acquisition des compétences et représentations favorisant l'insertion dans un groupe donné étant, pour chaque individu, inextricablement mêlés, quoique distinguables) *et en tant que parties prenantes de processus immanents de longue durée* (le processus d'évolution biologique, au minimum présupposé à défaut d'être parfaitement compris, les processus sociaux). Ainsi la « sociologie pure » paraît-elle se confondre avec la « sociologie générale » – confusion que renforcerait la « sociologie empirique » dans la mesure où les recherches des sciences sociales spécialisées apportent des éléments, notamment comparatifs, permettant d'affiner le tableau des êtres humains et le dosage de ses différents ingrédients constitutifs (les « ingrédients biologiques, psychologiques et sociologiques »), et de faire comprendre combien « le développement social nécessairement cohérent […] a un pendant dans le développement correspondant des aptitudes mentales humaines »[169].

C'est dire que la « sociologie empirique », la « sociologie générale » et la « sociologie pure » s'inscrivent dans un même continuum, celui de l'investigation-clarification d'une dimension fondamentale – la plus fondamentale – de l'existence humaine, celle du mode d'être social-historique des groupes humains en tant qu'unités de survie gouvernées par des symboles transmissibles et des œuvres durables. Tönnies se garde de toute spécification du « social » en soi ou de déceler dans la vie des êtres humains les uns avec les autres ce qui serait proprement « social » (par exemple, les formes de sociation) ;

il prend ses distances – sous les dehors d'une critique de Comte et Spencer – avec la confusion de la sociologie et de la philosophie de l'histoire opérée par Paul Barth sous la bannière d'« une science des destins de l'espèce humaine[170] ». Il se contente de prendre acte, à l'encontre des traditions intellectuelles dominantes, de l'avènement d'un régime conceptuel scientifique encadrant les manières de penser et de parler à propos des êtres humains et de l'émergence d'un régime de production des connaissances structuré autour de disciplines spécialisées. Il n'est donc pas libre de ses propos.

Mais il a un message à faire passer ; et il le fait passer, parce qu'il s'applique à ne pas rallumer des querelles toujours prêtes à s'embraser (historisme *vs* sciences de la nature, compréhension *vs* explication, individu *vs* société), à ne pas susciter des réflexes immédiats de défense de la *Bildung*, à ne pas attirer sur lui l'ire des contempteurs – qui se déchaîneront quelques années plus tard contre Weber – du « recours absolument dépourvu de tact à une terminologie technique tirée du langage contemporain[171] » (autant dire que le fait d'adhérer à un régime conceptuel qui, outre son caractère scientifique, n'introduit aucune coupure radicale avec les manières de parler communes, était perçu comme une impardonnable faute de goût envers les schèmes de pensée, antidéterministes, vitalistes ou essentialistes, propres aux élites de l'esprit et faits pour valoriser l'action historique des esprits et peuples d'élite). Il se souvient que la controverse provoquée une quinzaine d'années plus tôt par la vision de l'histoire défendue par Lamprecht avait uniquement porté sur l'acceptation ou le refus d'une nouvelle vision du monde qui mettait l'accent sur les processus, les relations, et les mouvements de masse, délaissant ainsi les grandes notions politiques (États, nation) ainsi que les « concepts collectifs qui avaient été produits par les romantiques allemands[172] ». Tout cela pèse.

Prudent et habile, Tönnies l'est donc dans la mesure où il sait parfaitement où il entend conduire ses auditeurs. Car la raison d'être de sa conférence gît tout entière dans la défense de la valeur et de l'utilité du nom *sociologie* en tant que terme scientifique transnational :

> *Sociologie*, en dépit de toutes les hostilités, est devenu un mot universel [*Weltwort*] et le véhicule d'une pensée universelle [*Welt-Gedankens*]. Les attaques sont toujours dirigées de préférence contre le nom. Le nom, comme les autres noms, est une invention de commodité. Il a, au surplus, ce caractère avantageux d'être un mot international. Linguistiquement, il n'est pas plus mauvais que les autres noms scientifiques, par exemple planimétrie. Le mot *biologie*, d'usage commun, est également formé de manière incorrecte sur un plan linguistique ; car la vie au sens biologique se

> nomme en grec ζωή. *Biologie*, depuis qu'il a été forgé, s'est pourtant lentement imposé. De même, la sociologie s'est déjà imposée, ou plutôt le mot. Nous ferons en sorte que la chose s'impose aussi. C'est assurément une tâche sans fin[173].

Banalisant au maximum l'introduction du mot *sociologie*, quitte notamment à exagérer le caractère incorrect du vocable *biologie*[174], Tönnies, quant à la chose, s'efforça donc, dans son discours de Francfort, de préparer les esprits à accepter la sociologie comme *étude de l'ensemble des rapports humains en tant qu'ils participent de processus spécifiques contribuant à faire de la réalité humaine une réalité sociale-historique*. Autrement dit, la sociologie était responsable de ce point de vue *développemental* (*id est* : la compréhension des changements spécifiquement différenciateurs, et en tant que tels structurants, du « social ») qu'aucune science sociale, au fond, ne pouvait ignorer (en dépit des efforts d'un Dilthey et de tous les adeptes des *Geisteswissenschaften* puis des *Kulturwissenschaften* pour en récuser le principe), au même titre que la biologie avait la responsabilité du point de vue *évolutionnaire* encadrant, comme principe d'organisation, la compréhension de l'histoire du vivant ainsi que l'ensemble des études portant sur les différentes échelles et configurations de ce qui vit. (La psychologie, selon les procédés mis en œuvre pour approcher l'individu humain, relevant tantôt surtout du premier point de vue, tantôt surtout du second[175].) Ce faisant, Tönnies ne fut pas loin d'être le seul, parmi les orateurs du premier congrès de la DGS, à agir en véritable « fondateur » de la sociologie (en tant que discipline autonome), ou, du moins, à se penser comme tel.

Notes du chapitre 6

1. Voir A. BERLAN, *La Fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, La Découverte, Paris, 2012, p. 15-18.

2. O. RAMMSTEDT, « Georg Simmel und die Anfänge der Deutschen Gesellschaft für Soziologie », *loc. cit.*, p. 830.

3. Il est significatif que Weber ait tenu à s'assurer que l'économiste Heinrich Herkner (1844-1931), membre du tout premier bureau de la DGS (avant d'être remplacé par Sombart), ne crût pas qu'il se donnait, en présentant sa manière de s'engager comme une simple « participation », les mêmes « grands airs » que celui-ci prêtait « à tort ou à raison » à Simmel « comme motif de sa "prise de distance" ostensible » (lettre du 29 mars 1909, *in* M. WEBER, *Briefe 1909-1910. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe*, Bd. 6, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1994, p. 86).

4. Lettre de M. Weber à F. Eulenburg, 27 octobre 1910, *in ibid.*, p. 656.

5. *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, *op. cit.*, p. V.

6. *Ibid.*, p. VII.

7. G. SIMMEL, « Soziologie der Geselligkeit », *in ibid.*, p. 1. Au même moment, le juriste et sociologue français René MAUNIER écrivait à propos de l'Institut international de sociologie, qui venait d'être reconnu d'utilité publique : « Un congrès ou un Institut international constitue par lui-même une expérience

sociologique qui n'est point négligeable. Ce sont là des formes sociales toutes nouvelles, qui présentent certains caractères spécifiques, et que le sociologue doit comprendre dans son étude » (« Sociologues et solidarité », *Revue d'économie politique*, vol. 23, 1909, p. 716-717).

8. G. SIMMEL, « Soziologie der Geselligkeit », *loc. cit.*, p. 3.

9. S. DUFOIX, *La Dispersion. Une histoire des usages du mot* diaspora, Amsterdam, Paris, 2012, p. 40.

10. G. SIMMEL, « Soziologie der Geselligkeit », *loc. cit.*, p. 4.

11. *Ibid.*, p. 10.

12. *Ibid.*, p. 9.

13. *Ibid.*, p. 14-15.

14. *Ibid.*, p. 16.

15. ANONYME, « Erster Deutscher Soziologentag », *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*, n° 290 (*Abendblatt*), 20 octobre 1910, p. 2.

16. Lettre de M. Weber à O. Siebeck, 25 mai 1911, *in* M. WEBER, *Briefe 1911-1912. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe*, Bd. 7, *1. Halbband*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1998, p. 217.

17. Lettre de G. Simmel aux membres du comité directeur de la DGS, 10 juin 1912, *in* G. SIMMEL, *Gesamtausgabe 23. Briefe 1912-1918. Jugendbriefe*, Suhrkamp, Francfort, 2008, p. 70. Cette lettre est intéressante, aussi, dans la mesure où Simmel – et c'était rare – s'exprime sur un ton martial, *en leader*, au nom même des intérêts supérieurs de la sociologie : « Je voudrais affirmer de la manière la plus décidée que, étant donné la situation précaire de la sociologie, étant donné les difficultés et les oppositions que nos intentions suscitent, notre principe doit être : *men, not measures* ! Nous devons gagner [à notre cause] de plus en plus de personnalités d'excellence et influentes (évidemment *réellement* influentes) » (*ibid.*, p. 69-70).

18. *Idem*, « Soziologie der Geselligkeit. Vortrag, gehalten am Begrüßungsabend des Ersten Deutschen Soziologentages in Frankfurt, 19 oktober », *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*, n° 291 (*Erstes Morgendblatt*), 20 octobre 1910, p. 1-3. La suite (et fin) de ce texte parut dans la seconde édition du matin (p. 1-2).

19. F. TÖNNIES, « Wege und Ziele der Soziologie », *in Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, *op. cit.*, p. 17.

20. J. BRETON [C. BOUGLÉ], *Notes d'un étudiant français en Allemagne*, *op. cit.*, p. 126-127.

21. F. RINGER, *The Decline of German Mandarins*, *op. cit.*, p. 164.

22. Voir G. SIMMEL, « Das Problem der Sociologie » (1894), *in Gesamtausgabe 5. Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, Suhrkamp, Francfort, 1992, p. 52-61.

23. P. BOURDIEU, *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris, 1982, p. 56.

24. Lettre de M. Weber à H. Beck, 8 mars 1910, *in* M. WEBER, *Briefe 1909-1910*, *op. cit.*, p. 423. Il se peut que Simmel se soit disqualifié aux yeux de Weber pour remplir la fonction finalement attribuée à Tönnies. Weber, en effet, jugea que la conférence de Simmel à propos des « tâches de la sociologie » (*Die Aufgaben der Soziologie*), prononcée lors de l'« assemblée inaugurale » de la DGS, le 7 mars 1909, était ce qu'il avait lu ou entendu de « plus faible » de sa part (lettre de M. Weber à L. Brentano, juin 1909, *in ibid.*, p. 138). Non sans avoir précisé au préalable : « La Société sociologique ne s'identifie pas à Simmel [*Soziologische Gesellschaft ist nicht mit Simmel identisch*]. »

25. Il n'est pas anodin qu'il commençât sa conférence par un « remerciement introductif pour la confiance manifestée en la force non encore mise à l'épreuve de la Société [allemande de sociologie] » (ANONYME, « Erster Deutscher Soziologentag », *loc. cit.*). Ces paroles ne sont pas reproduites dans le texte publié.

26. « Qu'un seul président ne fût pas possible, nous l'avons vu à Leipzig. Tönnies serait parti, comme il me l'a dit, et nous n'aurions plus jamais revu Sombart et Simmel s'ils n'avaient pas été élus présidents. Il faut faire avec cette "réalité" » (lettre de M. Weber à F. Eulenburg, 12 octobre 1910, *in* M. WEBER, *Briefe 1909-1910*, *op. cit.*, p. 644-645).

27. Lettre de M. Weber à F. Tönnies, 18 octobre 1910, *in ibid.*, p. 651-652.

28. Voir J. RADKAU, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, DTV, Munich, 2013 [2005]. Cette

deuxième édition a été beaucoup remaniée (surtout la première partie). Elle contient très peu d'éléments sur le rapport de Weber à la sociologie, en particulier sur son activité à la DGS, et rien sur le conflit qui nous occupe.

29. Lettre du grand-duc Frédéric Ier de Bade à W. Nokk (ministre badois de la Justice, du Culte et de l'Enseignement), 18 mars 1899, citée dans B. VOM BROCKE, « Werner Sombart 1863-1941. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung », *in* B. VOM BROCKE (dir.), *Sombarts « Moderner Kapitalismus ». Materialien zur Kritik und Rezeption*, DTV, Munich, 1987, p. 30. Faisant allusion à l'ouvrage de Werner SOMBART *Sozialismus und soziale Bewegung* (G. Fischer, Iéna, 1896), le grand-duc de Bade, qui passait pour libéral, ami des sciences et des arts, avait noté que les termes *national* et *social* (autour desquels Sombart avait construit son propos) « sont des mots creux s'ils ne sont pas portés par la croyance en Dieu ». Il s'était opposé, pour cette raison, à ce que le jeune économiste fût nommé comme professeur à la prestigieuse Technischen Hochschule de Karlsruhe. De même, la sympathie dont témoigna Tönnies à l'égard des dockers grévistes de Hambourg, dans les études qu'il leur consacra (publiées en 1897), lui aliéna le soutien du « grand manitou » des universités prussiennes (dont l'influence s'étendait sur tout le système universitaire du Reich), Friedrich Althoff, qui, au titre de ses fonctions au ministère prussien du Culte et de l'Enseignement, avait une influence prépondérante sur les nominations. Voir F. RINGER, *The Decline of German Mandarins*, *op. cit.*, p. 51.

30. *Ibid.*, p. 82.

31. *Ibid.*, p. 81-127.

32. Cité dans K. C. KÖHNKE, *Der Junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Suhrkamp, Francfort, 1996, p. 397.

33. F. RINGER, *The Decline of German Mandarins*, *op. cit.*, p. 90.

34. Lettre de M. Weber à F. Tönnies, 21 juillet 1908, *in* M. WEBER, *Briefe 1906-1908. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe*, Bd. 5, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1990, p. 607.

35. *Idem*, « Georg Simmel als Soziologe und Theoretiker der Geldwirtschaft » (1908), *in Simmel Newsletter*, I, 1, 1991, p. 10.

36. Lettre de M. Weber à Mar. Weber, 11 mars 1916, *in* M. WEBER, *Briefe 1915-1917. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe*, Bd. 9, J. C. B. Mohr, Tübingen, 2008, p. 333.

37. Voir F. LENGER, « Max Weber, Werner Sombart und der Geist des modernen Kapitalismus » (2001), *in Sozialwissenschaft um 1900. Studien zu Werner Sombart und einigen seiner Zeitgenossen*, P. Lang, Francfort, 2009, p. 125-145.

38. J. RADKAU, *Max Weber*, *op. cit.*, p. 319. Sur la relation Weber-Sombart, voir les profondes analyses et réflexions d'Isabelle KALINOWSKI, « Leçons wébériennes sur la science & la propagande », *in* M. WEBER, *La Science, profession & vocation* (trad. de l'allemand par Isabelle Kalinowski), Agone, Marseille, 2005, p. 90-101.

39. Pour comprendre pourquoi Simmel n'a pas été nommé à Heidelberg en 1908, alors qu'il avait été entretenu dans cet espoir pendant plus d'une année – c'est ce qu'il y avait de « plus honteux » pour Weber, qu'on ait fait subir pareil sort à un homme aussi « intellectuellement brillant » (lettre à G. Jellinek, 17 juin 1908, *in* M. WEBER, *Briefe 1906-1908*, *op. cit.*, p. 593) –, il faut surtout se reporter à une lettre écrite quelques années plus tard, d'où il ressort que le directeur du service de l'enseignement supérieur du ministère prussien du Culte, Ludwig Elster, avait envoyé au grand-duc de Bade un « courrier diffamatoire (il [Simmel] soutient les Russes, = révolutionnaire, au fond "journalistique", etc.) » (lettre de M. Weber à G. von Schmoller, 3 décembre 1913, *in* M. WEBER, *Briefe 1913-1914. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe*, Bd. 8, J. C. B. Mohr, Tübingen, 2003, p. 419). Il n'en avait pas fallu davantage pour ruiner les chances de Simmel.

40. Lettre de M. Weber à Mar. Weber, 8 août 1908, *in* M. WEBER, *Briefe 1906-1908*, *op. cit.*, p. 626.

41. M. WEBER, « Geschäftsberich », *in Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, *op. cit.*, p. 39.

42. *Ibid.*, p. 45.

43. M. WEBER, « Rechenchafsbericht », *Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages vom*

20.-22. Oktober 1912 in Berlin, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1913, p. 75-76. Sur tout cela, voir G. BASTIN, « La presse au miroir du capitalisme moderne. Un projet d'enquête de Max Weber sur les journaux et le journalisme », *Réseaux*, n° 109, 2001/5, p. 175-182. On trouvera aussi, dans cet article très complet, l'analyse et la traduction en annexe d'un plan d'enquête plus détaillé que Weber avait fait circuler au début de l'année 1910.

44. M. WEBER, « Geschäftsberich », *loc. cit.*, p. 42.

45. *Ibid.*, p. 52.

46. *Ibid.*, p. 55.

47. *Ibid.*, p. 56.

48. *Ibid.*, p. 60.

49. Cité dans Mar. WEBER, *Max Weber. Ein Lebensbild*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1926, p. 427.

50. Lettre de M. Weber à G. Jellinek, 12 septembre 1909, *in* M. WEBER, *Briefe 1909-1910*, *op. cit.*, p. 261-262.

51. Lettre de M. Weber à G. von Below, 28 juin 1909, *in ibid.*, p. 154.

52. Lettre de M. Weber à Mar. Weber, 13 octobre 1909, *in ibid.*, p. 288.

53. Voir D. D. LINDENFELD, *The Practical Imagination. The German Sciences of State in the Nineteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1997, p. 319.

54. Lettre de M. Weber à F. Tönnies, 9 mai 1909, *in* M. WEBER, *Briefe 1909-1910*, *op. cit.*, p. 120.

55. On a conscience d'opposer un peu, ici, le Ringer du « déclin des mandarins allemands » au biographe de Weber, qui idéalise la capacité « clarifiante » de celui-ci, « tout en partageant la doxa de son temps », à « réexamin[er], réexpos[er] – et transcend[er] en partie – les hypothèses dominantes de son champ intellectuel » (F. RINGER, *Max Weber. An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 2004, p. 8). On pourrait montrer, aussi, que la volonté admirable de Weber de dépasser certains préjugés de son temps *brida*, en partie, ses aptitudes clarificatrices.

56. Cela dit, dans le cadre de ses activités à la DGS, Weber se montra disposé à accepter le principe d'une campagne en faveur de l'établissement de cours, de séminaires voire de chaires de sociologie : « Il est clairement établi que rien d'officiel ne se produit pour la sociologie[:] nulle part un cours permanent ne se tient, en particulier, aucun séminaire de recherche *permanent* à ce propos n'est à prévoir. Aussi seules *la suggestion et la propagande* pourraient entrer en ligne de compte pour la création d'une chaire de sociologie (*für die Schaffung soziologischer Professuren*) » (lettre de M. Weber à H. Beck, 4 juin 1912, *in* M. WEBER, *Briefe 1911-1912.*, *op. cit.*, p. 551). C'est ce qu'il confirma dans un courrier (qui n'a pas été retrouvé) envoyé au statisticien et juriste Ferdinand Schmidt (1862-1925), qui avait précisément proposé à la DGS le principe d'une enquête sur l'état de l'enseignement de la sociologie dans le supérieur en Allemagne, en Autriche, en Suisse, si on en juge par la réponse de celui-ci : « Je suis tout fait d'accord avec vous que le mieux serait d'obtenir des charges de cours pour la sociologie ou de créer à cette fin un poste de professeur extraordinaire. Mais, de la théorie à la pratique il y a un pas, car nombre d'économistes nationaux (*Nationalökonomen*) ne veulent pas reconnaître la sociologie comme science, ou les sociologues craignent qu'on intervienne dans leur domaine de discours et de savoir » (lettre de F. Schmidt à M. Weber, 5 juin 1912, *in ibid.*, p. 552).

57. « "Sociologie de la compréhension" – incompréhensible ? et *vous* ? – "si cela arrive au bois vert", – *comme* je dois m'être exprimé de manière misérable ! Il s'agit d'une tentative de se débarrasser de *tout* ce qui est "organiciste", stammlerien, supra-empiriste, adhésion à des normes en vigueur, et de concevoir la "science sociologique de l'État" comme une science de *l'action humaine* empirique et typique – c'est la seule voie à mon avis –, tandis que les différentes *catégories* sont des questions d'opportunité » (lettre de M. Weber à H. Kantorowicz, 29 décembre 1913, *in* M. WEBER, *Briefe 1913-1914*, *op. cit.*, p. 442-443). Max WEBER évoque ici son article « Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie » (*Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, n° 4, mars 1913, p. 253-294).

58. Voir W. HENNIS, *La Problématique de Max Weber* (trad. de l'allemand par Liliane Deroche-Gurcel), PUF, Paris, 1996.

59. Note de M. Weber (janvier 1920), citée dans *ibid.*, p. 199.

60. J.-P. GROSSEIN, « Présentation », *in* M. WEBER, *Sociologie des religions* (trad. de l'allemand par Jean-Pierre Grossein), Gallimard, Paris, 1996, p. 87-88.

61. N. S. BLÜM, *Willenslehre und Soziallehre bei Ferdinand Tönnies. Ein Beitrag zum Verständnis von « Gemeinschaft und Gesellschaft »*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1967, p. 25.

62. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920. Gesamtausgabe. Abteilung I : Schriften und Reden*, Bd. 23, J. C. B. Mohr, Tübingen, 2013, p. 149.

63. *Ibid*., p. 173.

64. Norbert ELIAS écrivit ainsi : « Il ne vient apparemment pas à l'esprit de Weber que les parapluies ne se rencontrent que dans certaines sociétés, qu'ils ne sont pas produits et utilisés dans toutes les sociétés » (*Was ist Soziologie ? Grundfragen der Soziologie*, Bd. I, Juventa Verlag, Munich, 1970, p. 130). Il aurait plutôt fallu dire qu'*il ne pouvait pas venir à l'esprit* de Weber de conceptualiser le « social » et la « société » comme ce qui concerne nécessairement *d'abord* le niveau de développement et les modèles de comportement propres à telle ou telle société et déterminant les actions se déroulant en leur sein (actions qui sont toujours celles d'êtres humains socialisés, en développement, interdépendants, et, en tant que tels, plus ou moins « rationnels »).

65. M. WEBER, « Geschäftsberich », *loc. cit.*, p. 40.

66. Lettre de M. Weber à H. Rickert, 24 juillet 1911, *in* M. WEBER, *Briefe 1911-1912 (1)*, *op. cit.*, p. 250.

67. Il nous semble que le fait de prolonger la pensée wébérienne en laissant de côté le sain réalisme qui la sous-tendait *surtout* et en systématisant ses composantes individualiste, nominaliste, logiciste ou idéaliste comporte le risque d'enfermer la discussion théorique en sociologie dans une image statique de l'humanité (soit un ensemble d'acteurs *déjà formés* capables de parler, d'agir et de choisir) et dans une infinité d'oppositions binaires (action/système, micro/macro, méthode/méthodologie, le « je » et l'« autre », etc.), comme en témoigne, pour prendre un exemple éminent, Wolfgang SCHLUCHTER, dans « Éléments d'un programme de recherche wébérien », *Revue française de sociologie*, vol. 46, nº 4, 2005, p. 653-683. L'auteur définit ce programme en reliant logiquement dix thèmes clés.

68. Lettre de M. Weber à P. Siebeck, 30 décembre 1913, *in* M. WEBER, *Briefe 1913-1914*, *op. cit.*, p. 449-450.

69. Lettre de M. Weber à P. Siebeck, 23 janvier 1913, *in ibid.*, p. 53.

70. Lettre de M. Weber à P. Siebeck, 21 février 1915, *in* M. WEBER, *Briefe 1915-1917*, *op. cit.*, p. 21.

71. Lettre de M. Weber à P. Siebeck, 22 juin 1915, *in ibid.*, p. 69-70.

72. Lettre de P. Siebeck à M. Weber, 5 mai 1916, *in ibid.*, p. 411.

73. Lettre de M. Weber à L. M. Hartmann, 24 septembre 1917, *in ibid.*, p. 784.

74. Voir J. DERMAN, *Max Weber in Politics and Social Thought. From Charisma to Canonization*, Cambridge University Press, New York, 2012, p. 158 et suiv.

75. Lettre de M. Weber à G. von Below, 21 juin 1914, *in* M. WEBER, *Briefe 1913-1914*, *op. cit.*, p. 724.

76. M. WEBER, « Geschäftsberich », *loc. cit.*, p. 40. (« Die Gesellschaft ist eine Arbeitsgemeinschaft. ») La formation d'une telle communauté de travail se justifiait, pour Weber, rappelons-le, en tant qu'elle était censée reposer sur – *et rendre possible* – une double systématisation de la distanciation et de la comparaison. C'est ce qui faisait le prix des nouvelles enquêtes de la DGS par rapport à celles qu'il avait menées dans le cadre du Verein für Sozialpolitik (sur les ouvriers agricoles et sur la productivité des travailleurs de la grande industrie).

77. Lettre de M. Weber à J. Plenge, 15 janvier 1920, *in* M. WEBER, *Briefe 1918-1920. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe*, Bd. 10, *2. Halbband*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 2012, p. 888.

78. Lettre de M. Weber à W. Lotz, 21 février 1919, *in ibid*., p. 472.

79. Lettre de M. Weber à Kollege N. N., après le 15 décembre 1918, *in ibid.*, p. 368.

80. À bien des égards, la sociologie, tout comme la démocratie, apparut à Weber comme un mouvement inéluctable pour lequel il n'aurait certes pas opté s'il lui avait été donné de choisir, mais qui, étant inéluctable, devait être accepté et corrigé autant que possible du point de vue d'une certaine image idéale de l'humanité et de la production intellectuelle.

81. « Vous, qui, une vie entière, avez porté un martyre » (lettre de M. Weber à F. Tönnies, 2 juin 1914, *in* M. WEBER, *Briefe 1913-1914*, *op. cit.*, p. 700).

82. Voir lettres de M. Weber à F. Tönnies, 29 et 30 janvier 1913, 6 et 18 février 1913, et 17 mars 1913, *in ibid.*, p. 67-73, p. 78-82, p. 91-92 et p. 126-129.

83. Lettre de M. Weber à G. Jellinek, 19 août 1909, *in* M. WEBER, *Briefe 1909-1910*, *op. cit.*, p. 227.

84. Lettre de M. Weber à F. Eulenburg, 11 octobre 1910, *in ibid.*, p. 641.

85. Significativement, il conclut sa présentation de l'enquête sur la presse en se demandant quelle « marque » les journaux laissent sur l'« humain moderne » (M. WEBER, « Geschäftsberich », *loc. cit.*, p. 51). Cette question était banale (rien n'empêchait qu'elle le restât) : c'était celle de la *fabrication sociale des dispositions et des représentations*. Mais elle était formulée de sorte à placer au premier plan l'enjeu normatif de la *personnalité*.

86. « Je comprends votre combat contre la "sociologie", mais je veux remarquer [ceci] : si *je* suis finalement devenu sociologue (d'après mon certificat d'embauche), c'est essentiellement pour mettre fin à la pratique toujours menaçante qui consiste à travailler avec des concepts collectifs. En d'autres termes : la sociologie peut seulement être pratiquée en partant de l'action d'un individu, ou de l'action des individus, quelques-uns ou un grand nombre – et, ainsi, par une méthode strictement "individualiste" » (lettre de M. Weber à R. Liefmann 9 mars 1920, *in* M. WEBER, *Briefe 1918-1920 [2]*, *op. cit.*, p. 946).

87. K. LAMPRECHT, « Was ist Kulturgeschichte ? Beitrag zu einer empirischen Historik », *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, n° 1, 1896-1897, p. 125.

88. Voir R. CHICKERING, *Karl Lamprecht. A German Academic Life (1856-1915)*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1983, p. 199 et suiv.

89. K. JASPERS, *Max Weber. Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1921, p. 13.

90. *Ibid.*, p. 3.

91. *Ibid.*, p. 6.

92. *Ibid.*, p. 7.

93. *Ibid.*, p. 8.

94. *Ibid.*, p. 8-9. C'est nous qui soulignons.

95. M. WEBER, *La Science, profession & vocation*, suivi de « Leçons wébériennes sur la science et la propagande » par Isabelle Kalinowski, *op. cit.*, p. 51.

96. I. KALINOWSKI, *ibid.*, p. 211.

97. K. JASPERS, *Max Weber. Politiker. Forsher. Philosoph*, R. Piper, Munich, 1958, p. 65.

98. *Ibid.*, p. 9.

99. *Ibid.*, p. 13.

100. *Ibid.*, p. 65.

101. *Ibid.*, p. 13.

102. *Ibid.*, p. 7.

103. Weber avait, par exemple, incité Tönnies à prendre position dans un esprit amical à propos de la *Soziologie* de Simmel, en lui suggérant soit de discuter au plus près les propositions de celui-ci, soit d'exposer surtout ses « vues personnelles » (lettre du 21 juillet 1908, *in* M. WEBER, *Briefe 1906-1908*, *op. cit.*, p. 607). L'étude de sa correspondance montre que Weber associait souvent leurs deux noms, parce qu'ils étaient à l'évidence des figures novatrices et partageaient un même destin de « parias » de l'Université. C'est ce que prouve la lettre suivante, écrite à Tönnies le 4 juin 1908, dans laquelle Weber revient sur la non-nomination de Simmel à Heidelberg et semble plaider pour que les deux « exclus » cultivent entre eux un *sentiment de solidarité* : « Ici, pour le dire encore une fois, les choses sont ainsi : le gouvernement justifie le refus de Simmel par "âgé déjà (!) de 50 ans, il n'a toujours pas été élu". On pourrait dire exactement la même chose à votre encontre, avec la même injustice de béotien, mais avec un succès identique ! » (*ibid.*, p. 584).

104. Lettre de M. Weber à G. von Schmoller, 3 décembre 1913, *in* M. WEBER, *Briefe 1913-1914*, *op. cit.*, p. 419-420.

105. Lettre de M. Weber à F. Tönnies, 2 juin 1914, *in ibid.*, p. 699. Ses commentaires portaient sur un article de Tönnies intitulé « Die Gesetzmäßigkeit in der Bewegung der Bevölkerung » (« La régularité dans le mouvement de la population »), dans lequel il faisait notamment usage du coefficient de corrélation. Auparavant, Weber avait témoigné à Edgar Jaffé du plaisir qu'il avait eu à écouter Tönnies, lors du Congrès international de philosophie organisé en septembre 1908 à Heidelberg : « Tönnies a fait ici une conférence sur "une nouvelle méthode de statistique morale". Tandis que je n'ai pas trouvé sa présentation de la sociologie comtienne (l'autre conférence qu'il a faite), certes stimulante, vraiment tout à fait nouvelle, *cette* conférence était réellement d'un niveau exceptionnel, les exemples présentés le résultat de vingt ans de travail, et [c'est] ce que je connais de mieux de la part de Tönnies (*exception faite* de "Communauté et Société"). Si l'article n'avait pas été présenté comme conférence, il aurait pu sans nul doute orner les "Archives" » (lettre de M. Weber à E. Jaffé, 4 septembre 1908, *in* M. WEBER, *Briefe 1906-1908*, *op. cit.*, p. 654). Weber ne dédaignait pas, à l'occasion, discuter la valeur intrinsèque des concepts tönniesiens, comme l'*essence du vouloir* (*Wesen-Willen*), développé dans un ouvrage de F. TÖNNIES sur *La Coutume* (*Die Sitte*, Rütten & Loenig, Francfort, 1909) et qui, par rapport à son « œuvre maîtresse » (*Communauté et Société*), lui semblait apporter avec « force et une clarté lumineuse » une « couleur complémentaire » aux « contours de la "civilisation" » (lettre à F. Tönnies, 29 août 1909, *in* M. WEBER, *Briefe 1909-1910*, *op. cit.*, p. 237-238).

106. Lettre de F. Tönnies à H. Höffding, 21 juin 1921, *in* C. BICKEL et R. FECHNER (dir.), *Ferdinand Tönnies-Harald Höffding Briefwechsel*, Dunker & Humblot, Berlin, 1989, p. 143.

107. Lettre de G. Simmel à E. Husserl, mi-octobre 1910, *in* G. SIMMEL, *Gesamtausgabe 22. Briefe 1880-1911*, Suhrkamp, Francfort, 2005, p. 858.

108. Lettre de F. Tönnies à F. Paulsen, fin décembre 1890, *in* F. TÖNNIES et F. PAULSEN, *Briefwechsel 1876-1908*, F. Hirt, Kiel, 1961, p. 290.

109. Lettre de F. Tönnies à F. Paulsen, 25 octobre 1898, *in ibid.*, p. 339-340.

110. F. TÖNNIES, « Mein Verhältnis zur Soziologie », *in* R. THURNWALD (dir.), *Soziologie von Heute. Ein Symposium der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sociologie*, C. L. Hirschfeld, Leipzig, 1932, p. 108.

111. Du côté de Simmel, le respect n'était pas absent, quoique plus réservé. Il avait ainsi envoyé à Célestin Bouglé, afin qu'il se fasse une opinion sur Tönnies, « une recension très détaillée » que celui-ci avait rédigée sur *Les Lois de l'imitation* (lettre de G. Simmel à C. Bouglé, 9 novembre 1894, *in* G. SIMMEL, *Gesamtausgabe 22*, *op. cit.*, p. 136). Il avait également noté, concernant le petit pamphlet de Tönnies *Der Nietzsche Kultus* : « Il est absolument hostile, sans équivoque, et appartient à ces livres dont le mérite est moins dans ce qu'ils disent que dans ce qu'ils dissimulent. Néanmoins, c'est la seule réfutation [du dernier Nietzsche et du culte irrationnel dont il était l'objet] que je connaisse qui mérite d'être prise au sérieux » (lettre de G. Simmel à E. Förster-Nietzsche, 14 février 1897, *in ibid.*, p. 236). Enfin, il est significatif que le caractère *impossible* de la position de Simmel entre la sociologie naissante incarnée par Tönnies et la philosophie universitaire symbolisée par Rickert se soit précisément révélé à propos d'une querelle entre ces deux derniers. Simmel se déclara surpris par une attaque de Tönnies contre l'épistémologie rickertienne (condamnée en son principe même) : « Je suis vraiment désolé que vous soyez dans une situation tendue avec Tönnies, car je le tiens pour un esprit inhabituellement profond et mûr, certes pas aussi clair, et qui dans ses pensées et expressions a quelque chose d'intrinsèquement inorganique, en conséquence de quoi il n'est pas aussi fécond et satisfaisant qu'il pourrait l'être par ses dispositions. À propos de la chose elle-même, je ne peux – après lecture superficielle – encore rien dire. Cela prendra du temps avant que je puisse me consacrer à nouveau à cette question [l'épistémologie ou la logique des sciences historiques]. Pour le moment, je suis pris dans une sociologie […] qui demandera trois, quatre ans » (lettre de G. Simmel à H. Rickert, 23 juin 1902, *in ibid.*, p. 421). Cette missive agaça Rickert : « Simmel est le seul qui, concernant le cas Tönnies, m'a fait une remarque qui m'a touché désagréablement. À propos de la chose il ne pouvait, après une lecture superficielle, encore rien dire. C'est là l'attitude typique dont me gratifie Simmel quasiment à chaque envoi, et cela commence à me fatiguer. L'arrogance de Simmel devient de plus en plus déplacée [*geschmackloser*]. En fait, il ne rate aucune occasion de me faire comprendre qu'il se situe bien au-dessus de moi et combien ce que j'écris l'intéresse peu, puisque, de toute

façon, il connaît déjà depuis longtemps tout ce que je peux avancer. Si je reconnais volontiers la supériorité de Simmel, et si je comprends comment, psychologiquement, il en est arrivé à cette auto-exaltation arrogante déplacée, je ne peux pas compter pour autant cette manie parmi les aspects sympathiques de sa nature, et je crois que je mérite un peu plus de respect que celui que Simmel est disposé à m'offrir de sa hauteur infinie » (lettre d'H. Rickert à E. Lask, 13 juillet 1902, *in ibid.*, p. 422). Voir la réponse d'Heinrich RICKERT à l'article de Tönnies, excellemment traduite en français : « Les tâches d'une logique de l'histoire » (1902), *Les Études philosophiques*, nº 92, 2010/1, p. 87-107.

112. Lettre de G. Simmel à H. Rickert, 10 juin 1910, *in* G. SIMMEL, *Gesamtausgabe 22*, *op. cit.*, p. 812-813.

113. Lettre de G. Simmel à H. Rickert, 4 octobre 1910, *in ibid.*, p. 857.

114. F. TÖNNIES, compte rendu de G. SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, *in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, nº 6, 1894, p. 79.

115. Il faudrait, par exemple, partir de la notion de *pulsion* et rendre explicite ce qui était implicitement présent chez Tönnies : 1. le fait que les individus humains naissent dans des configurations d'interdépendances qui les précèdent, et qui « répondent » à leurs pulsions innées en façonnant leurs goûts, leurs préférences et les ressorts de leurs actions, *c'est-à-dire leur volonté* ; 2. la complexité d'une nature humaine (au minimum « duale ») dont les diverses facettes s'expriment avec plus ou moins de force selon les structures de liaison dans lesquelles sont pris les individus. Ainsi, si l'humain agit nécessairement selon une tendance naturelle à l'attachement et à la symbiose (ce serait, là, sa « volonté essentielle », primordialement d'ordre physio-psychologique *et* orientée par la prime socialisation, et symbolisée différemment par le rapport mère-enfant ou par la relation amoureuse dès lors qu'elle n'imprégnerait pas/plus l'*ensemble des relations*), il ne sacrifie pas moins à une « pulsion » naturelle (soit une tendance égoïste et auto-assertive) lorsqu'il se révèle « calculateur » et subordonne les rapports à autrui à la seule satisfaction de ses intérêts (ce qui caractériserait sa volonté comme « arbitraire »). Dans les deux cas, on a affaire à des liens d'interdépendances ; mais leur structure et leur « vécu » sont très dissemblables. Si Tönnies ambitionna de théoriser le passage *effectif* de la « communauté » à la « société », il comprit rapidement, en ajoutant à la visée d'un modèle développemental psychosociologique le souci de manier librement des concepts de « sociologie pure », la nécessité de concevoir la transition d'une structure de relations humaines pleinement « naturelle » et « réelle » vers une autre qui ne le fût pas moins – mais selon une *formule mixte* différente. Sur la genèse, la signification et la réception de l'œuvre maîtresse de Tönnies, voir N. BOND, *Understanding Ferdinand Tönnies' "Community and Society". Social Theory and Political Philosophy between Enlighted Liberal Individualism and Transfigured Community*, LIT, Zürich, 2013.

116. F. TÖNNIES, « Soziologie und Hochschulreform », *Weltwirtschaftliches Archiv*, vol. 16, 1920-1921, p. 237.

117. F. TÖNNIES, « Einteilung der Soziologie », *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, nº 79, janvier 1925, p. 2.

118. Voir B. ZIMMERMANN, « Ferdinand Tönnies, sociologue empiriste », *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 188, 2011/3, p. 52.

119. « Est-ce que le nom sociologie est une science ou un ensemble de sciences ? Je pense qu'au fond chaque nom de science, en dehors des disciplines formelles, désigne les deux en même temps » (F. TÖNNIES, « Die soziologische Gesellschaft in London » [1904], *in Soziologische Studien und Kritiken 1*, G. Fischer, Iéna, 1925, p. 332).

120. *Idem*, « Soziologie im System der Wissenschaften » (1915-1916), *in Soziologische Studien und Kritiken 2*, G. Fischer, Iéna, 1926, p. 236.

121. *Ibid.*, p. 241.

122. F. TÖNNIES, *Das Wesen der Soziologie. Vortrag, gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 12. Januar 1907*, Zahn & Jaensch, Dresde, 1907, p. 3.

123. *Ibid.*, p. 22. En vertu de cette « nature idéelle », Tönnies faisait dépendre l'« examen sociologique du vivre-ensemble humain » (*ibid.*) de l'examen psychologique, qui lui-même reposait sur celui de la

biologie. « L'union sociale ne peut être comprise que psychologiquement », jugeait-il encore (F. TÖNNIES, « Zur Einleitung in die Soziologie » [1899], *in Soziologische Studien und Kritiken 1*, *op. cit.*, p. 65).

124. *Ibid.*, p. 74.

125. F. TÖNNIES, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation* (1893), *in Soziologische Studien und Kritiken 3*, G. Fischer, Iéna, 1929, p. 196.

126. F. TÖNNIES, compte rendu de G. Tarde, *La Logique sociale* (1897), *in ibid.*, p. 262.

127. *Idem*, compte rendu de R. Worms, *Organisme et société* (1897), *in ibid.*, p. 262.

128. Voir S. MESURE, « Durkheim et Tönnies : regards croisés sur la société et sur la connaissance », *Sociologie* [en ligne], vol. 4, n° 2, 2013, http://sociologie.revues.org/1810.

129. Lettre de F. Tönnies à F. Paulsen, 27 septembre 1894, *in* F. TÖNNIES et F. PAULSEN, *Briefwechsel 1876-1908*, *op. cit.*, p. 312.

130. F. TÖNNIES, « Mein Verhältnis zur Soziologie », *loc. cit.*, p. 103.

131. *Ibid.*, p. 105.

132. *Ibid.*, p. 103.

133. On sait aujourd'hui que ces références, novatrices pour l'époque (en particulier l'analyse des terminologies de parenté de Morgan), présentaient des biais importants. Et Tönnies fut loin d'être le seul à accepter comme une vérité établie l'erreur commise par Bachofen, qui pensait avoir prouvé que le matriarcat avait précédé la patrilinéarité.

134. F. TÖNNIES, « Mein Verhältnis zur Soziologie », *loc. cit.*, p. 104.

135. A. BERLAN, *La Fabrique des derniers hommes*, *op. cit.*, p. 94.

136. F. TÖNNIES, *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht*, F. Thomas, Leipzig, 1906 [1897], p. 7.

137. *Ibid.*, p. VI.

138. *Ibid.*, p. VII. C'est nous qui soulignons.

139. *Ibid.*, p. 91.

140. *Ibid.*, p. 58.

141. *Ibid.*, p. 59. C'est pourquoi, selon lui, les mots *psychologie*, *biologie* et *sociologie* ne se dissociaient pas de l'idée qu'ils portaient d'une scientificisation-clarification-internationalisation de l'image de l'humanité sur plusieurs niveaux entremêlés, et il n'était pas indifférent de leur substituer d'autres appellations, fussent-elles plus germaniques. Ainsi jugeait-il « baroque » la tentative de son disciple Hans Lorenz Stoltenberg (1888-1963) visant à introduire des néologismes comme « *Seelgrupplehre* [= *Psychosoziologie*] » (F. TÖNNIES, « Neuere soziologische Literatur », *Weltwirtschaftliches Archiv*, vol. 20, 1924, p. 261). Et désapprouvait-il sans doute la volonté d'un autre disciple, qui au demeurant finirait par lui préférer Othmar Spann (il s'agit de Karl Dunkmann, théologien de formation et fondateur en 1924, à Berlin, d'un Institut de sociologie appliquée [Institut für angewandte Soziologie]), de faire en sorte que « la philosophie sociale devienne, comme discipline indépendante, l'introduction ou la fondation de toute sociologie » (lettre de K. Dunkmann à G. v. Salomon, 25 août 1926, IISH, Gottfried von Salomon Papers, II, 262) ou de substituer à des mots composés processuels-logiques comme « *Soziopsychologie* » des expressions comme « *Soziophilosophie* » condamnées à paraître « insolites et incompréhensibles » (lettre de K. Dunkmann à G. v. Salomon, 1er avril 1925), au risque de perdre leur fonction d'instruments de compréhension du réel (de fait, Dunkmann préféra se réfugier dans le monde de la dialectique et du réel supra-historique). Enfin, Tönnies devait percevoir qu'à travers la conceptualisation par Sombart d'une « sociologie noologique » (*noologischen Soziologie*, du grec *noûs*, « esprit, âme immortelle ») distincte de la « sociologie psychologique » (*psychologischen Soziologie*) se jouait la « séparation » (et même, selon Salomon, la « principale séparation ») « de la sociologie allemande par rapport à la sociologie étrangère » (lettre de G v. Salomon à W. Sombart, 25 août 1926, IISH, Gottfried von Salomon Papers, II, 1100).

142. *Ibid.*, p. 77.

143. *Ibid.*, p. 78.

144. *Ibid.*, p. 80.

145. Outre qu'il lui arrivait de voir en *philosophie* un synonyme de « sagesse universelle [*Weltweisheit*] »

(F. TÖNNIES, « Individuum und Welt in der Neuzeit », *Weltwirtschaftliches Archiv*, vol. 1, 1913, p. 66), il utilisait *scientifique* et *philosophique* comme des adjectifs largement équivalents (voir *idem*, « The present problems of social structure », *American Journal of Sociology*, X, 5, 1905, p. 580).

146. *Ibid.*, p. 79. C'est nous qui soulignons.

147. F. TÖNNIES, « Wege und Ziele der Soziologie », *loc. cit.*, p. 17. Voir *idem*, « Die Zukunft der Soziologie. Eine Enquete über ihre Aussichten » (1908), *in Soziologische Studien und Kritiken 2*, *op. cit.*, p. 110-115.

148. G. VON SCHULZE-GÄVERNITZ, « Debatte [über] W. Sombart, "Technik und Kultur" », *in Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, *op. cit.*, p. 88.

149. F. TÖNNIES, « Wege und Ziele der Soziologie », *loc. cit.*, p. 17.

150. Lettre de G. v. Salomon à F. Tönnies, 30 juin 1925, IISH, Gottfried von Salomon Papers, II, 1176.

151. F. TÖNNIES, « Wege und Ziele der Soziologie », *loc. cit.*, p. 17.

152. *Ibid.*, p. 18.

153. *Ibid.*, p. 19.

154. *Ibid.*, p. 22.

155. *Ibid.*, p. 23.

156. *Ibid.*, p. 24.

157. *Ibid.*

158. *Ibid.*, p. 25.

159. Sur les vues de Durkheim relativement aux bienfaits de la spécialisation, et sur ses conceptions pédagogiques, voir F. RINGER, *Fields of Knowledge*, *op. cit.*, p. 282-313.

160. F. TÖNNIES, « Wege und Ziele der Soziologie », *loc. cit.*, p. 26.

161. *Ibid.*, p. 27.

162. *Ibid.*, p. 28.

163. C'est ce qui donna sans doute à l'auteur anonyme (probablement Durkheim ou Bouglé, voire, peut-être, les deux ensemble) de la recension publiée dans *L'Année sociologique* des actes du premier congrès de la DGS, l'impression que « M. Tönnies laisse dans une certaine indétermination – à dessein sans doute, – la tâche de la sociologie proprement dite » (ANONYME, compte rendu de *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, *in L'Année sociologique*, vol. XII, 1909-1912, p. 23).

164. F. TÖNNIES, « Wege und Ziele der Soziologie », *loc. cit.*, p. 28.

165. *Ibid.*, p. 29.

166. *Ibid.*, p. 30.

167. *Ibid.*, p. 30-31.

168. *Ibid.*, p. 31.

169. F. TÖNNIES, « Avant-propos de la deuxième édition » (1912), *in Communauté et Société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, PUF, Paris, 2010, p. XLIX (traduction légèrement modifiée).

170. P. BARTH, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*. Première partie : « Einleitung und kritische Übersicht », O. R. Reisland, Leipzig, 1897, p. 12.

171. E. VON KAHLER, *Der Beruf der Wissenschaft*, Bondi, Berlin, 1920, p. 82, cité dans I. KALINOWSKI, « Leçons wébériennes sur la science & la propagande », *loc. cit.*, p. 153. Erich von Kahler appartenait au cercle de Stefan George. Comme l'indique Isabelle Kalinowski, son livre constituait à bien des égards la réponse collective « officielle » de ce cercle à la célèbre conférence de Max Weber, « Wissenschaft als Beruf », prononcée le 7 novembre 1917 à Munich et publiée au printemps 1919.

172. F. RINGER, *The Decline of German Mandarins*, *op. cit.*, p. 304.

173. F. TÖNNIES, « Wege und Ziele der Soziologie », *loc. cit.*, p. 37.

174. Si le terme *biologie*, formé vers 1800 par composition de deux mots grecs, βιος, qui veut bien dire « vie » en général, et λογος, s'imposa à la faveur d'une limitation à l'étude du monde animal du terme *zoologie* – construit antérieurement à partir de ζῷον, « être vivant », « animal », et qui eût pu aussi

convenir –, il ne semble jamais avoir été concurrencé par quelque néologisme créé avec ζωή (qui désignait, en grec, la vie au sens de période séparant la naissance de la mort, et figurait d'ailleurs en bonne place dans le vocabulaire politique et social).

175. Le parallèle avec la biologie, que Tönnies ressentit le besoin d'établir au moins implicitement, tenait aussi au fait que la sociologie, tout comme celle-ci, était confrontée à la nécessité de concevoir l'autonomie relative d'un niveau donné d'intégration. La complexité de la vie sociale n'était pas réductible à quelque loi biopsychologique, de même que la complexité de la matière vivante proprement dite ne pouvait pas être expliquée par les lois physiques et chimiques à l'œuvre au niveau moléculaire.

Post-scriptum

Quel « gâchis » ?

Pour Max Weber, le premier congrès de la Société allemande de sociologie se termina sur une note désastreuse, ce qui le mit en rage. Que s'était-il donc passé de si terrible lors des discussions du texte « Science du droit et sociologie » présenté par le juriste Hermann Kantorowicz (1877-1940) ? On ne le sait qu'indirectement, car une partie des interventions n'a pas été reproduite dans les actes (à coup sûr, la contribution de Rudolf Goldscheid, mais aussi des propos tenus par Ferdinand Tönnies, qui présidait cette dernière séance). Tout indique que Tönnies reprocha à Kantorowicz, qui était l'un des chefs de file d'un courant critique à l'endroit du positivisme juridique dominant, l'école dite du « droit libre », et qui avait revendiqué fièrement cette appartenance durant son exposé, d'attenter au principe de mise à l'écart des jugements de valeur affirmé dans les statuts de la DGS. Goldscheid se serait engouffré dans la brèche pour remettre en cause la pertinence même de ce principe[1]. Weber estima que Tönnies, par sa manière « nulle » de conduire les débats, portait l'entière responsabilité de leur tournure aussi « scandaleuse » que « stupide » ; il blâma ses interruptions de « maître d'école »[2] et son usage du terme « sophistique » pour stigmatiser l'intervention d'un protagoniste. Il n'hésita pas à parler de « gâchis » : « Le samedi après-midi du congrès a gâché tout ce qui avait été atteint[3]. »

De prime abord, le catastrophisme de Weber est exagéré. Sur un plan intellectuel, le débat « Science du droit et sociologie » (du moins, ce qu'on peut en lire) paraît d'une meilleure tenue que la discussion visiblement plus mouvementée qui, la veille, avait suivi la conférence d'Alfred Ploetz consacrée à « Race et société », et que Weber avait dominée de la tête et des épaules, sauvant si on peut dire l'honneur de la sociologie, en partie parce qu'il avait oublié un peu la logique pure et qu'il était parvenu – tout en restant fidèle à l'idéal d'une sociologie de la compréhension perçant à jour les motivations des acteurs et

prenant en considération leur réflexivité – à hisser sa pensée à la hauteur de la perception de la *réalité du déterminisme spécifique des relations, des institutions et des structures sociales*, et par conséquent au niveau de la clarification (favorisée par la reconstitution érudite de l'enchaînement, « logique » car *effectif*, de faits historiques bien précis) de l'irréductibilité de ce qui distingue ce déterminisme du déterminisme biologique de type héréditaire. Ainsi, lors d'échanges qu'il se contenta après coup de qualifier de « médiocres », avait-il pu faire un sort à l'« habituel panbiologisme embrouillé »[4].

Cela dit, sous une apparence de confusion extrême et de racisme débridé (le lecteur contemporain ne peut manquer d'être choqué), le débat « Race et société » avait été tout sauf gouverné par des motifs « médiocres », dans la mesure où il s'était agi de faire comprendre la « communauté d'intérêts » (Sombart) de la sociologie avec la biologie tout en spécifiant l'une et l'autre, de résoudre le problème des rapports individu-société, inné-acquis ou « dispositions »-« milieu » (Goldscheid), de penser la position particulière de la psychologie (sous ses deux formes principales de la psychologie expérimentale individuelle et de la psychologie des groupes) à mi-chemin de la biologie et de la sociologie, en bref, de *ratifier l'intégration de la pensée allemande des choses humaines dans la dynamique d'un régime de pensée transnational caractérisé par la tension entre des schèmes binaires et le réquisit d'une articulation bio-psycho-sociologique respectueuse de la complexité des ordres de réalité constituant – et constitués par – l'humanité*[5]. Les attendus du débat « Science du droit et sociologie » n'étaient pas moins fondamentaux. Comment expliquer que Weber ait été si contrarié par le second débat, et nullement troublé par le premier ?

Notre hypothèse est la suivante : concernant le débat « Race et société », il avait eu l'impression de maîtriser les questions en jeu, grâce à la *logique naturelle des processus historiques-sociaux* qu'il avait spontanément opposée aux élucubrations de Ploetz, en puisant dans ses connaissances encyclopédiques et dans ses enquêtes ; concernant le débat « Science du droit et sociologie », en revanche, le sentiment d'une certaine impuissance de la *logique formelle en tant qu'instrument privilégié du consensus entre les membres de la DGS* le gagna très vraisemblablement. Ce contraste – dont Weber n'avait pas conscience et qui témoignait d'un élargissement irrésistible de la logique au-delà de la « vérité » et de l'étude formelle des concepts ou des raisonnements vers quelque chose de

quasiment antinomique, à savoir l'évocation, et l'examen concret, de la réalité contraignante des processus – nous plonge au cœur des difficultés considérables auxquelles furent confrontés les premiers sociologues allemands.

Le débat « Science du droit et sociologie » vit s'entremêler deux questions apparemment séparées : 1. la question du renouvellement des conditions d'interprétation et d'application du droit positif dans un contexte discursif général de plus en plus dominé par les sciences psychologiques et sociales ; 2. la question du statut « épistémologique » de la sociologie.

De la transformation massive des structures et des relations sociales il résultait, aux alentours de 1900, entre autres effets, la prise de conscience que les règles juridiques, certes de plus en plus étendues, techniques et complexes, présentaient inévitablement des lacunes qu'il revenait le cas échéant au juge de combler. Tout l'enjeu – dès lors qu'il semblait entendu que le juge n'avait plus à décider « automatiquement » en se fiant à la « construction » de la règle opérée par la doctrine formaliste – était de savoir dans quelle mesure il devait se livrer à une sorte de travail de pénétration de la réalité « psychologique » (ou « psychosociologique ») des conflits d'intérêts et/ou de la réalité « sociologique » sous-tendant le droit positif, ou le débordant, *puis* mettre cette connaissance au service des décisions les plus appropriées à la nature des faits concernés. Comme Kantorowicz l'avait exprimé dans un brûlot publié en 1906 sous pseudonyme, « une collaboration de la jurisprudence avec la psychologie, d'un côté, et avec la science sociale [*Sozialwissenschaft*], de l'autre, comme entre toutes les sciences apparentées, est désirée à juste titre par les principaux représentants du mouvement du droit libre [*freirechtlichen Bewegung*][6]. » Bien plus, la sociologie était mise au premier plan par nombre de protagonistes du « *freies Recht*[7] », parfois avec enthousiasme.

Ainsi le mouvement du droit libre était-il la conséquence d'une modification profonde des structures sociales et des manières de pensée qui avait imposé, avec une certaine évidence, la sociologie comme instrument de contrôle et d'interprétation de processus irréversibles. Or, paradoxalement, c'est à rebours de cette logique naturelle, et conformément à la logique néokantienne et à la théorie de la connaissance, que Kantorowicz s'attacha dans sa présentation à définir la sociologie, ou, plus précisément, à poser l'impossibilité de sa définition. Ce faisant, il prit ouvertement pour cible la vision de la sociologie qu'avait exposée Tönnies dans sa conférence inaugurale. C'est cela, selon nous, qui mit le feu aux poudres.

Kantorowicz, en effet, s'exprima de la sorte :

> Qu'est-ce que la sociologie ? Cette question notoire est sans réponse. Il pourrait y être répondu seulement si tous ceux qui parlent de « sociologie » entendaient *réellement* le même objet, dont ils ne se formeraient que des concepts différents, ou s'il n'y avait en fait qu'un objet *digne* de porter le beau nom de « sociologie ». Il n'est nul besoin de prouver que les deux conditions se rencontrent. La justification de mon usage peut être très simple : il suffit de montrer que l'objet que je désigne peut devenir l'objet d'une science ; qu'il n'est pas déjà l'objet d'une autre science ; et que pour cet objet le nom sociologie ne serait pas interdit pour des raisons purement linguistiques. Je ne veux pas interdire à celui pour lequel ces trois conditions sont suffisantes d'appeler sociologie quelque chose de tout autre[8].

Que fallait-il comprendre ? Qu'en l'absence d'accord unanime entre les sujets utilisant le vocable « sociologie » s'agissant de l'objet désigné, en l'absence *a fortiori* d'un objet suffisamment imposant et caractéristique pour mériter de porter lui et lui seul le nom *sociologie*, chacun était libre d'appeler « sociologie » la démarche de son choix, pourvu que cette démarche reposât en logique sur la définition de l'objet concerné par sa mise en œuvre de telle sorte qu'il paraisse ne relever d'aucune autre science existante (sans oublier de respecter un critère minimal de pertinence linguistique). De ce point de vue, les titres « Sociologie de la sociabilité » et « Sociologie de la panique », respectivement utilisés par Simmel et par l'économiste Eberhard Gothein, pouvaient être discutés : les thèmes abordés par les deux conférenciers (la sociabilité et la panique) appartenaient déjà au « domaine d'une autre science, la psychologie sociale[9] ». Kantorowicz, lui, s'autorisa à parler de « sociologie du droit » : « Je parle plus précisément de *sociologie du droit lorsque la vie sociale est étudiée dans ses liens avec les normes juridiques*[10]. » Néanmoins, son exposé, selon ses termes, « ne port[ait] pas sur le domaine de la sociologie du droit, moins encore sur celui de la sociologie, mais apparten[ait] plutôt – tout comme le propos introductif de M. Tönnies – au domaine de la *connaissance* de la sociologie, ainsi qu'à celui de la discipline auxiliaire générale, la théorie de la connaissance, mieux : à la théorie de la science[11] ».

Or ce n'est absolument pas dans la perspective de la théorie de la connaissance que Tönnies avait conçu sa conférence inaugurale ! En outre, il était bien loin de voir dans le principe statutaire d'exclusion des jugements de valeur l'équivalent de quelque « guillotine méthodologique[12] ». Il ne le considérait pas comme un « principe méthodologique philosophique[13] ». Kantorowicz – qui était professeur à Heidelberg, et avait subi à ce titre l'influence de Rickert – confirma lors de la discussion qu'il était bien mû par une arrière-pensée critique à l'égard de Tönnies. Il assimila en effet la définition que celui-ci avait donnée de la sociologie (il ne s'était agi, en fait, que de grandes

orientations générales consciencieusement détachées de toute référence à la logique binaire du « vrai » et du « faux ») à une préférence du même ordre que le choix – fondé en logique – de défendre la *vérité absolue* de la conception du « droit libre » :

> Peut-on parler ici de la question de savoir si le mouvement du droit libre a raison ou non ? […] Peut-on parler ici de la question de savoir si une conception spécifique d'une science est vraie ou non ? Je dois le dire : il s'est tenu au début de cette rencontre une conférence sur les buts et les chemins de la sociologie. Là, c'est une conception tout à fait spécifique de la sociologie, à savoir celle du conférencier, qui a été présentée comme vraie et défendue, et les autres ont été rejetées comme fausses. De même, j'ai le droit de poser ici une conception déterminée de la science du droit et de critiquer les autres conceptions comme fausses[14].

Weber ne vit pas dans ces critiques dirigées contre Tönnies une mise en cause de l'autonomie et de la scientificité de la sociologie comparable, par exemple, au fait d'ériger la société en épiphénomène de la race. Il se borna à attribuer le comportement de Tönnies à la fatigue et à la nervosité (« vous étiez fatigué et nerveux[15] »), sans apparemment se douter que celui-ci avait pu se sentir heurté au plus profond de ses opinions scientifiques (Simmel s'était vexé pour bien moins !). Pour Weber, il n'y avait pas de problème. L'exposé de Kantorowicz avait été « très bon[16] » ; la « logique » avait ensuite été bousculée ; il importait de la rétablir dans ses droits. C'est ce qui le préoccupait. Comme s'il était plus sensible à une conception technique de la logique qu'à la conception générale – mettant l'accent sur les enchaînements intelligibles de phénomènes constitutifs de la réalité – qui tendait à s'imposer avec le déploiement des sciences humaines et sociales (ce dont sa critique du « panbiologisme » avait d'ailleurs porté magnifiquement témoignage).

Au cours du débat, il évita de répondre directement à la question de l'évolution de la pratique du juge dans un environnement discursif gouverné, s'agissant des comportements humains, par des schèmes biologiques, psychologiques et sociologiques incitant tous à prendre en considération la réalité humaine sous ses différents aspects processuels objectifs. Il se contenta de spécifier les missions de la DGS par rapport à celles des autres sociétés savantes en mettant exclusivement l'accent sur les questions logiques et méthodiques. Il tenta de rendre raison du propos de Kantorowicz en restant sur ce seul terrain logique, mais atteignit – à son grand dam – un degré de confusion dont il n'était pas coutumier. Il omit de se demander si un mouvement comme celui du « droit libre » n'attestait pas – comme d'autres mouvements de contestation du positivisme de la loi et de la « jurisprudence des concepts », et justement par ses

aspects radicaux, ses excès, le caractère emphatique de ses prises de position – l'extraordinaire force d'impact, sur les pratiques et les habitudes cognitives établies, d'un nouveau régime de pensée.

Son double attachement à la « logique formelle » du « conceptualisme juridique qui avait présidé à sa formation de juriste[17] » et à la « logique pure » (commandée par l'idée de « validité ») de la théorie de la connaissance – *in fine*, sa hantise de l'irrationnel – l'empêcha probablement de comprendre pourquoi un tel chamboulement, qu'il était impossible d'apprivoiser selon des répartitions logiques claires et nettes (n'en déplaise à Kantorowicz) et qui ne pouvait laisser indemne aucune tradition intellectuelle ni aucune pratique, se manifestait jusque dans le champ des juristes. Certes, historiquement, comme le pressentit bien Weber, c'est à la discipline de la sociologie qu'il revint de calmer, et de cadrer, les esprits échauffés par les promesses de la sociologie. Ce sont les sociologues qui relativisèrent la croyance de certains juristes dans l'idée que leur métier pourrait à la limite ne plus rien avoir à voir avec l'analyse déductive des concepts juridiques pour ne dépendre que de leur intelligence « psychosociologique » ou « sociologique » des activités humaines et des conflits humains (croyance qui, en même temps qu'elle témoignait de l'ampleur de la révolution sociologique, trahissait une certaine incompréhension des conséquences, sur le travail juridique, du réordonnancement général de la structuration des sociétés, et notamment de leur rationalisation accrue, dont participait précisément cette révolution)[18].

Mais, répétons-le, la priorité de Weber était de rétablir les droits de la logique[19]. Aussi, après avoir démissionné du comité directeur, s'employa-t-il tant bien que mal à réparer les dégâts[20]. Il précisa dans un courrier officiel que « l'interdiction de propager des "idées pratiques" ne signifi[ait] naturellement pas que les fondements logiques et méthodiques de la recherche empirique sociologique [*soziologischen Tatsachenforschung*] ainsi que l'existence et le contenu de pensée des courants d'idées pratiques actuels ne doivent pas être abordés et discutés », que le fait de dégager « des jugements de valeur *méthodologiques* particip[ait] au contraire des tâches les plus éminentes de la Société », que la « discussion des courants d'idées pratiques actuels trouv[ait] son seul obstacle dans la proscription absolue des prises de position de l'orateur pour ou contre ceux-ci », enfin que « l'exploration de la nature et des raisons de sa formation – de même évidemment que la pure analyse logique et psychologique – sort[ait] du cadre de l'activité de la Société »[21]. Dans une lettre à Kantorowicz, il avait résumé ainsi sa nouvelle formulation quant aux

jugements de valeur : « Jugement de valeur logique-méthodique, *objectif* juste de la société, de même que l'*analyse* des mouvements pratiques et visions du monde[22]. » Il indiqua enfin, à l'intention de Tönnies :

> Il va de soi qu'il doit être possible de discuter chez nous des relations entre la sociologie et les autres sciences (y compris donc la science du droit). Mais il faut alors aussi qu'on discute du rapport de la spécificité *logique* de part et d'autre. Le conférencier [Kantorowicz] cherche à démontrer que des raisons logiques (la relation de la norme juridique à la réalité) conditionnent […] *une fois pour toutes* les « lacunes » du droit établi et les exigences qui s'ensuivent pour la position de la sociologie à l'égard de la jurisprudence[23].

Ce type de démarche abstraite, *pourvu qu'elle fût logique*, ne gênait pas Weber. Mais il faut surtout remarquer l'application avec laquelle il s'efforça de ne pas voir à quel point la logique pure pouvait servir de paravent à des prises de position normatives et de délégitimation des prises de position scientifiques. À quel point, autrement dit, la logique formelle (fonctionnant *in fine* sur un mode binaire et reposant sur le couple « vrai »-« faux ») était incompatible avec la logique naturelle-processuelle à laquelle l'érudition et la recherche empirique permettaient d'aboutir, ou à quel point cette tension rejoignait la tension centrale du régime de pensée des sciences humaines et sociales entre l'opposition individu/société et le réquisit d'une articulation dynamique bio-psycho-sociologique (c'est-à-dire le réquisit d'une compréhension de processus d'ordres différents dont les événements et les structures qui les constituent s'éclairent les uns par rapport aux autres).

En bref, personne ne sembla en mesure de discerner que, lors du débat « Science du droit et sociologie » et plus largement tout au long du congrès, il n'avait été question que de l'alternative entre la sociologie en tant que parachèvement de la formation d'un régime de pensée transnational valable pour l'ensemble des sciences humaines et sociales, d'un côté, et la sociologie définie de façon à ne pas toucher au système de valeurs et aux équilibres institutionnels propres au champ universitaire allemand, de l'autre. Le vrai « gâchis » du premier congrès de la DGS résida peut-être dans cette incompréhension fatale.

Notes du Post-scriptum

1. Comme on l'apprend à la lecture de la lettre de démission de la DGS rédigée par Max Weber le 17 janvier 1914, *in* M. WEBER, *Briefe 1913-1914*, *op. cit.*, p. 470.
2. Lettre de M. Weber à F. Eulenburg, 27 octobre 1910, *in* M. WEBER, *Briefe 1909-1910*, *op. cit.*, p. 655.
3. Lettre de M. Weber à F. Tönnies, 26 octobre 1910, *in ibid.*, p. 654.
4. Lettre de M. Weber à F. Eulenburg, 27 octobre 1910, *in ibid.*, p. 655.

5. Ce débat a été intégralement traduit *in* E. WINTER, *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme racial à l'État multinational*. Suivi de *Le débat sur « race et société » au premier Congrès de la Société allemande de sociologie (1910)* (trad. de l'allemand par Vanessa Wilkening et Elke Winter), Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 2004, p. 157-192.

6. G. FLAVIUS [H. KANTOROWICZ], *Der Kampf um die Rechtswissenschaft*, C. Winter, Heidelberg, 1906, p. 34.

7. Un commentateur réputé nota à leur propos : « La plupart nous parlent de *sociologie*, et nous annoncent qu'une méthode, largement *sociologique*, est seule capable de fournir, à l'application et à l'interprétation du droit positif, les éléments, dont elles ont besoin, à défaut des anciens appuis, reconnus inopérants ou insuffisants, en face des conditions modernes » (F. GÉNY, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif. Essai critique*, tome II, LGDJ, Paris, 1932, p. 397).

8. H. KANTOROWICZ, « Rechtswissenschaft und Soziologie », *in Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, *op. cit.*, p. 277.

9. *Ibid.*, p. 278.

10. *Ibid.*, p. 276.

11. *Ibid.*, p. 278.

12. *Ibid.*, p. 279.

13. *Ibid.*, p. 314 (« Debatte »).

14. *Ibid.*, p. 330-331 (« Debatte »).

15. Lettre de M. Weber à F. Tönnies, 26 octobre 1910, *in* M. WEBER, *Briefe 1909-1910*, *op. cit.*, p. 654.

16. Lettre de M. Weber à F. Eulenburg, 27 octobre 1910, *in ibid.*, p. 655.

17. M. COUTU, D. LEYDET, G. ROCHER et E. WINTER, « Introduction », *in* M. WEBER, *Rudolf Stammler et le matérialisme historique* (trad. de l'allemand par Michel Coutu et Dominique Leydet, avec la collab. de Guy Rocher et Elke Winter), Cerf/Presses de l'Université Laval, Paris/Sainte-Foy, 2001, p. 66.

18. Ernst FUCHS, avocat près la cour d'appel de Karlsruhe qui se réclamait surtout des évolutions du droit pénal, affirma ainsi avec emphase : « La jurisprudence sociologique remplace la bibliothèque et les livres par l'étude de la vie et des relations » (*Juristischer Kulturkampf*, G. Braunsche, Karlsruhe, 1912, p. 53). Il est significatif que Weber ait rappelé le règlement intérieur à ce partisan enflammé de la « science sociologique du droit », qui participa au débat de 1910, après qu'il eut déclaré que le juge (que celui-ci en fût pleinement conscient, à moitié conscient, ou inconscient) tranchait « de manière secrètement sociologique et non de manière dialectique les questions controversées » (H. KANTOROWICZ, « Rechtswissenschaft und Soziologie » [« Debatte »], *loc. cit.*, p. 312). Pour lui, la sociologie devait précéder l'analyse conceptuelle : « *D'abord la sociologie, ensuite la construction !* » (E. FUCHS, « Soziologie und Konstruktion », *Leipziger Zeitschrift für deutsches Recht*, vol. 14, 1920, p. 506).

19. Notons que Weber se souciait surtout de distinguer la dogmatique juridique et la sociologie du droit, c'est-à-dire deux postures *savantes* antinomiques d'appréhension des faits. D'un côté, une posture analysant comment les choses se seraient passées ou auraient dû se passer si les normes avaient été correctement appliquées, c'est-à-dire mises en œuvre conformément à leur cohérence conceptuelle intrinsèque. De l'autre, une posture analysant comment les choses se sont passées en pratique, c'est-à-dire quels usages les acteurs ont fait, ou n'ont pas fait, des normes en vigueur – ce qui consonne avec l'assimilation de la sociologie à la compréhension du sens que les individus attribuent à leurs actions situées par rapport à autrui (la manière dont, ce faisant, ils tiennent compte des prescriptions juridiques établies, et les comprennent, pouvant être mise au premier plan). Idéalement, dirait-on, Weber eût préféré que la discussion en restât à la séparation logique entre ces deux interprétations savantes différentes du *sens* des normes. Or le fait pour la sociologie d'étudier également le « travail des juristes (avocats, juges, notaires) interprétant le droit » (J. GROSCLAUDE, « Introduction », *in* M. WEBER, *Sociologie du droit* [trad. de l'allemand par Jacques Grosclaude], PUF, Paris, 2013 [1986], p. 12) ne conduisait-il pas à remettre en cause cette distinction, en conférant à la sociologie une sorte de position de surplomb qui obligeait *de facto* à transcender la question du « sens » ?

20. Il continua à jouer un rôle prépondérant (notamment pour favoriser la publication des actes du

congrès) et à remplir ses fonctions de trésorier. Il quitta la DGS proprement dite le 17 janvier 1914, on l'a dit, pour protester contre la nomination de Goldscheid au comité directeur, en remplacement de Simmel. Cette nomination symbolisait pour lui l'effondrement de tous les espoirs qu'il avait mis dans la DGS : « Je n'ai participé résolument et avec assiduité à la fondation de cette société que parce que j'espérais y trouver un lieu scientifique impartial [*wertfreier*] de travail et de discussion » (lettre de M. Weber à E. Jaffé, 22 janvier 1914, *in* M. WEBER, *Briefe 1913-1914*, *op. cit.*, p. 479).

21. Lettre de M. Weber aux membres du comité directeur de la DGS, 27 octobre 1910, *in* M. WEBER, *Briefe 1909-1910*, *op. cit.*, p. 659.

22. Lettre de M. Weber à H. Kantorowicz, 31 octobre 1910, *in ibid.*, p. 671-672.

23. Lettre de M. Weber aux membres du comité directeur de la DGS, 7 novembre 1910, *in ibid.*, p. 681-682.

7

Échapper à la « sociologie »

« La question “qu’est-ce que le néo-kantisme” ne peut pas être abordée sans poser en même temps la question “qu’est-ce que la philosophie[1] ?” » notent les deux maîtres d’œuvre d’une récente somme sur ce courant un peu oublié, éclipsé par la renommée de Husserl et de Heidegger. Avant la Première Guerre mondiale, le néokantisme occupait pourtant une position dominante dans le champ universitaire allemand, avec Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert ou Emil Lask, représentants de l’« école de Bade », d’un côté, Hermann Cohen, Paul Natorp ou Ernst Cassirer, représentants de l’« école de Marbourg », de l’autre.

C’est dire si la « théorie de la connaissance » (*Erkenntnistheorie*), que les partisans d’un « retour à Kant », comme Lange, mirent en avant à partir du début des années 1860 pour sauver ce qui pouvait l’être de la philosophie après l’effondrement retentissant de l’« *idéalisme spéculatif*[2] » (celui de Hegel au premier chef, à un degré moindre celui de Schelling), embrassait bien plus large que la seule « connaissance ». La « théorie de la connaissance » était un levier. Par elle, c’est l’unité des sciences *puis* l’unité des valeurs (éthiques, culturelles, politiques, etc.) qu’il s’agissait de refonder, en évitant autant que possible l’erreur hégélienne qui avait consisté à prendre de haut les sciences empiriques, à se passer d’elles pour déduire sur un mode systématique le réel, à refuser de se référer à quelque « terrain d’enquête » ou point de départ clairement circonscrit que ce soit ; cela, y compris et peut-être plus encore après la prise de distance avec le positivisme – par lequel il avait fallu passer pour solder les comptes de l’idéalisme hégélien – qu’amorça le néokantisme vers 1890[3]. C’est la raison d’être de la philosophie – comme science des sciences et lieu de définition des valeurs fondamentales de l’humanité – qu’il importait de retrouver tout en jouant le jeu, et en acceptant le fait, de la spécialisation disciplinaire.

Apparence et réalité du néokantisme

Le néokantisme avait donc une apparence : il se présentait comme une sorte de matrice de l'interdisciplinarité au service du progrès des sciences (ce qui fait qu'il est aujourd'hui célébré sur un mode « naïf » totalement déshistorisé). Il avait une réalité : il était partie prenante d'une offensive de restauration de la prééminence de la philosophie comme enquête, autonome vis-à-vis des sciences spécialisées tout en se nourrissant de leurs apports kaléidoscopiques, portant sur les conditions de possibilité d'accès au « monde en tant que tout[4] ».

Le thème des rapports entre le néokantisme et la sociologie naissante est d'autant plus sensible que le regard sociologique contemporain permet potentiellement de repérer sans coup férir les apories spectaculaires dans lesquelles s'enfermèrent les adeptes de ce mouvement philosophique. Disons, de manière générale, que seul l'attachement affectif à une vision normative de l'humanité centrée sur le « moi » isolé, au détriment d'une vision scientifique des êtres humains au pluriel en tant que processus individuels interconnectés intégrés dans des processus sociaux de transmission intergénérationnelle des savoirs, peut expliquer le succès d'un argument aussi vain que celui selon lequel la connaissance ne saurait reproduire la réalité sous tous ses aspects, ainsi que la diffusion d'une image de la réalité aussi négative et invraisemblable que celle qui l'identifiait non pas à un continuum compréhensible pour peu qu'on s'en donnât les moyens, mais au chaos le plus absolu, à une diversité sans bornes. Tout cela n'avait de sens que du point de vue du sujet adulte autofondé, coupé d'autrui, séparé du vaste monde par une mystérieuse barrière.

De même, la théorie de la connaissance comme logique fut établie en premier lieu contre l'approche physiopsychologique de l'individu soumis à des examens objectifs indifférents, dans leur déroulement et leur finalité, à la question de la fausseté ou de la vérité des représentations formées dans son cerveau. Or il fallait faire l'impasse sur la nature sociale des catégories de pensée pour oser définir des *a priori* distincts de l'inné, et, par là, du sujet empirique, mais accomplissant une fonction en tous points identique de condition préalable, de déterminants absolus. C'est pourquoi la logique, censée partir du « fait de la science » (dont l'examen respectueux de son être social condamnait par avance toute l'entreprise logique formelle), était inévitablement reconduite au sujet connaissant, mais un sujet connaissant non biologique, non psychologique (non physiopsychologique), non socialisé, ineffable, transcendant toutes les réalités connues par les sciences ainsi que la réalité des sciences le connaissant, et dont

le pur caractère « logique » était finalement intenable privé de l'arbitraire de l'ontologie. Il importait seulement d'éviter que la philosophie ne fût encerclée par une biologie, une psychologie physiologique et des sciences sociales combinant leurs efforts, ou, plutôt, esquissant sans le savoir une combinaison d'efforts dont la sociologie n'allait pas tarder à faire un mot d'ordre tacite.

La distinction rickertienne entre la méthode généralisante des sciences de la nature et la méthode individualisante des sciences historiques de la culture, affinant la vieille opposition idéaliste nature/histoire et en particulier la ligne de démarcation tracée par Windelband entre les sciences nomothétiques et les sciences idéographiques, grâce au principe logique suivant lequel « *la réalité devient nature quand nous l'envisageons sous l'aspect de l'universel, elle devient histoire quand nous l'envisageons sous l'aspect du particulier et de l'individuel*[5] », ne reposait pas par hasard sur la succession de prises de position suivante :

1. la perception que les sciences qui avaient marqué de leur empreinte le XIXe siècle (selon les représentations communes), et s'étaient révélées capables d'investiguer selon des méthodes adaptées des ordres de réalité donnés, à savoir les sciences de la nature et les sciences historiques, avaient été transformées en des visions du monde à prétention universelle (le « naturalisme » et l'« historisme[6] ») ;

2. la revendication du droit de la philosophie, tirant les leçons de ces universalisations « indues », à définir la tâche et la méthode de formation conceptuelle propres à chaque domaine scientifique ainsi que leur conformité au critère de « vérité absolue » ;

3. la décision, au nom de la logique pure, de faire abstraction du *lien logique naturel* (*id est* : « social », façonné par des processus effectifs, des enchaînements d'actions situées et datées visant à connaître le réel) entre les théories et méthodes mises en place par les sciences, d'un côté, et les objets de leur ressort, de l'autre ;

4. la réintroduction de l'objet, enfin, mais par le truchement de valeurs censées posséder une validité transcendante, les sciences de la culture présentant la particularité, par rapport aux sciences de la nature, d'examiner des objets auxquels sont « toujours attachées des valeurs[7] » (d'où la nécessité de se référer à ces valeurs, quand bien même le savant demeurerait en droit d'ignorer une telle contrainte et de traiter ces objets à l'instar des objets naturels).

La logique formelle n'était qu'un prétexte. Certes, elle menait, avec l'épistémologie rickertienne, à la conclusion aporétique selon laquelle les

sciences peuvent déterminer leur stratégie cognitive, leur perspective, indépendamment de toute contrainte représentée par l'objet ; mais c'est précisément ce qui contribuait à faire passer la philosophie pour une sorte d'arbitre libéral, ne gênant en rien les sciences ayant pignon sur rue (en particulier les sciences historiques, philosophiquement anoblies par le fait de se voir reconnaître à l'égal des sciences de la nature la responsabilité de former leurs propres concepts), servant d'adjuvant aux représentations dominantes de la *Bildung*. Certes, elle était subordonnée à un postulat qu'il était encore possible d'exprimer ouvertement : *la philosophie comme science du tout et comme maîtresse absolue d'une transcendance étrangère au tout des sciences et irréductible à toutes les connaissances existantes issues des sciences*.

De la délégitimation de sciences ayant pourtant réussi à conquérir leur objet (et, implicitement, des processus sociaux de longue durée ayant favorisé cette conquête) à la relégitimation philosophique de l'objet sous l'égide de valeurs transcendantes en passant par l'élimination de l'objet, la logique rickertienne s'apparentait à un raisonnement en circuit fermé, parfaitement tautologique et postulatoire, porté par le seul désir de consacrer la toute-puissance du sujet-philosophe, jamais plus manifeste qu'à l'occasion de proclamations définitives fondées uniquement sur sa méditation personnelle, du genre de celle-ci : « Ce que sont le "monde", le "tout", la "vérité", le "sens", etc., c'est à la philosophie qu'il revient de le dire, et *c'est cela*, et pas autre chose ! » Mais, hormis les philosophes, personne ne prenait au sérieux de telles prétentions fantasmatiques – « mon dieu, s'exclama ainsi Weber, qui donc encore en Allemagne est de nos jours véritablement "philosophe"[8] ? »

Sociologie et théorie de la connaissance

Reste que la logique et la théorie de la connaissance, tout rêve de grandeur et de direction philosophiques mis à part, en imposèrent à Weber. Résumons les acquis du précédent chapitre : 1. Weber croyait dans les vertus du savoir spécialisé ou, du moins, se résignait au caractère inévitable de celui-ci ; 2. il accommoda cette croyance, ou ce constat, avec sa vision normative de l'humanité cultivée ; 3. en sorte qu'il ne semble pas avoir ressenti le besoin de reconsidérer la généralité à la lumière du processus de différenciation dont il

acceptait les conséquences sur l'activité scientifique. S'il ne voyait pas en Rickert « un "grand homme" », il le tenait « bien sûr pour *un de nos meilleurs logiciens* »[9].

Ayant pris connaissance en 1902 de la version complète de *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (« Les Limites de la formation conceptuelle dans les sciences de la nature »), le célèbre ouvrage de Rickert dont les trois premiers chapitres avaient d'abord été publiés en 1896, il entreprit de subordonner le traitement des problèmes méthodologiques des sciences historiques et sociales (qui le préoccupaient au moins depuis une dizaine d'années et la fameuse « querelle des méthodes » Menger/Schmoller, et qu'ayant à peu près surmonté sa dépression il pouvait enfin affronter) à des considérations de logique formelle. Ce faisant, comme l'a très bien rappelé Wolf Feuerhahn, il n'agissait évidemment pas en « membre de l'école néokantienne de Bade », ni n'ambitionnait de « fonder philosophiquement la sociologie »[10]. Il s'efforçait sans doute plutôt de « récuse[r] les dualismes cristallisés au sein des querelles de méthode[11] ».

La question des rapports entre Weber et Rickert a fait couler beaucoup d'encre[12]. Mais il suffit de positionner Weber par rapport à Simmel et à Tönnies pour simplifier les choses : 1. contrairement au premier, il n'était pas un philosophe néokantien en sociologie ; 2. au contraire du second, il ne songeait pas à rivaliser avec les philosophes sur le terrain de la théorie de la connaissance, il ne pensait pas que les sociologues fussent en mesure de penser pour leur propre compte les conditions de possibilité et les méthodes de leur science *ainsi que la genèse et les processus de développement de l'ensemble des sciences*[13]. Tout en limitant la philosophie à la logique, et la logique à une spécialité parmi d'autres, Weber, en prolongeant dans ses grandes lignes l'épistémologie formaliste et perspectiviste de Rickert, consentait, fût-ce malgré lui, à des prises de position – celles de la théorie ou de la critique de la connaissance – qui avaient fondamentalement pour principe d'empêcher que des sciences spécialisées naquît une nouvelle image de l'humanité, une nouvelle *Weltanschauung*, et qui, après que la biologie eût été réduite au vitalisme ou la psychologie assimilée à une science de la nature sourde au « sens » (donc inférieure), avec l'ultime procédure d'*impeachment* entamée contre la sociologie (cette spécialité dont la spécificité était de rendre pensable la logique naturelle du régime de pensée des sciences humaines et sociales dans leur totalité et de révolutionner, par là, la question de la connaissance) ne pouvaient plus guère dissimuler leur caractère de pures opérations de maintien de l'ordre cognitif.

De même, Simmel et Weber étaient plus proches que Tönnies des pôles dominants du champ universitaire allemand (des néokantiens situés au sein d'un triangle Strasbourg-Fribourg-Heidelberg facilitant la transmission de chaires aux historiens traditionnels insérés dans ce même réseau ou en poste à Berlin) ; de telle sorte que, nonobstant le fait que le premier se tenait pour un philosophe, ils adhéraient tous deux à l'idéal de l'individu censé trouver par lui-même le chemin de la culture et de l'accomplissement du « moi » ainsi qu'à une approche de la connaissance centrée sur le sujet confronté isolément à l'irrationalité de la réalité.

Tönnies fut sans doute moins touché que les « mandarins » (fussent-ils aussi « modernistes » que Simmel ou Weber) par le déclin de la position relative des universitaires dans le champ du pouvoir et dans l'espace social en général, du fait, en particulier, de la montée de nouvelles élites liées au monde industriel et commercial et des transformations corrélatives, en un sens moins favorable à la tradition de la *Bildung*, des attentes investies dans l'enseignement. Il tenta de mettre en forme une image des êtres humains alternative à cette tradition, en synthétisant des systèmes de pensée qui connaissaient une forte diffusion à l'extérieur de la communauté académique allemande *stricto sensu* (à l'exception notable du « Cercle de Leipzig »), comme le marxisme ou le darwinisme (à la mode dans une partie du public lettré acquise au matérialisme ou embrassé, sous l'aspect d'une croyance en la nature, par les élites auto-éduquées du monde ouvrier[14]). Sa tentative n'était certes pas exempte de maladresse, de confusion, et, à bien des égards, c'était inévitable[15]. Tönnies se montra d'autant plus hostile à la philosophie entendue comme théorie de la connaissance qu'il s'inscrivait de bon gré dans le sillage de la philosophie politique et morale classique – cette matrice des sciences humaines et sociales *capables d'évaluer leurs propres relations sur la base de leurs investigations empiriques et de leurs outils conceptuels propres, hors de toute supervision logique « externe »*.

En somme, il resta fidèle au signifié de *philosophie* qui avait cours *avant* l'ère des sciences spécialisées, et s'opposa aux signifiés qui attestaient précisément l'adaptation des « philosophes » de profession à cette nouvelle ère – que ce fût, donc, celui de la théorie de la connaissance, ou celui, opposé au fait des sciences, déjà présent au début du XXe siècle et que Heidegger n'allait pas tarder à épouser, du « sens de l'être » ou du « fondement auto-fondateur de tout fondement »[16]. Pour Tönnies, la sociologie était « une recherche historique comparative, […] une science historique, mais aussi et surtout une science des relations, également des concepts des relations – une "science de la nature" au sens de Rickert[17] ». Ce

« sens », d'ailleurs, lui importait peu – et il le comprenait fort mal. Il était d'un intérêt réduit, à ses yeux, de savoir qu'en logique formelle on pouvait dire que la sociologie procédât par généralisation et eût de surcroît affaire aux valeurs (ce qui la distinguait des sciences de la nature, sur le pôle des valeurs, et de l'histoire, sur le pôle de la généralité).

L'essentiel était que la sociologie fût libre de « sculpter » ses propres concepts, et que, cette liberté, elle la tirât de ce qui en limitait en pratique l'exercice, c'est-à-dire de la spécificité de ses objets. L'essentiel était qu'elle participât d'un « mode de pensée vo[yan]t dans l'histoire de l'homme un processus qui l'a conduit à produire de la culture, à développer son esprit, à apprendre les arts[18] ». L'essentiel était qu'il y allât, avec la sociologie, et, corollairement, avec la naissance de la « question sociale » et la progression du mouvement socialiste (qui avaient complètement changé les conditions et les finalités de la conduite de l'action politique), d'un mode inédit d'appréhension de l'existence humaine et du « développement tout entier de la culture germanique[19] ». C'est dire si le destin de la sociologie ne se réduisait pas à des enjeux scolastiques de définition. Car la langue commune exerçait une sorte de pression sur la langue savante ; la diffusion des vocables *sozial et Soziologie* traduisait un besoin de maîtrise des processus de la « vie sociale » qui finit par forcer les portes du champ académique allemand.

Une erreur de jeunesse

Tönnies s'abstint d'émettre un « non » définitif à l'endroit de la sociologie comme science de la « société » ou des « faits sociaux ». Weber, au nom des valeurs en général et de certaines valeurs en particulier, se tint à distance d'un régime conceptuel qui ne valait que par le caractère profondément réaliste (congruent à la réalité de processus objectifs d'enchaînements ou de continuums contraignants mais compréhensibles) de la *conception* qu'il permettait de se faire du « tout » de l'humanité, et refusa, grâce au secours de la logique formelle, de prendre la responsabilité de dégager des sciences humaines et sociales dans leur ensemble de grandes conclusions générales indissociables de la clarification d'une logique naturelle, celle de l'effectivité de processus accomplis ou en cours, tout en adhérant pleinement à la méthode comparative. Seul Simmel, parce qu'il croyait en la souveraineté philosophique, tenta véritablement d'échapper à la

sociologie, après avoir rivalisé de subtilité pour délimiter son objet. *Échapper à la sociologie*, c'est-à-dire, en Allemagne plus qu'ailleurs, fuir une discipline qui bouleversait complètement les repères cognitifs établis, braquait tous les pouvoirs, forçait *in fine* à s'autoexclure de l'Université.

Le fait que *sociologie* devînt le nom d'une discipline particulière véhiculant *en même temps* une conception générale objectiviste et historisante de l'humanité ne paraissait intolérable que pour autant qu'une telle formule apparemment contradictoire remettait en cause et la précellence des disciplines philologiques et historiques – en dernier ressort, de la « philosophie » – vis-à-vis des sciences de la nature qu'avait consacrée la réforme humboldtienne de l'Université au début du XIXe siècle et l'équilibre subtil entre le savoir et la noblesse d'âme qui était constitutif, depuis, de l'idéal de *Bildung* des classes moyennes éduquées.

Cette intolérance prit des formes différentes, toutes ayant pour « moteur » un certain empressement à présupposer le caractère fatalement paradoxal de la catégorie *sociologie*. Ainsi, Dilthey voulait bien admettre qu'existât une « tendance des méthodes explicatives » revêtue du nom de *Soziologie*, ou encore que pussent être qualifiés de « sociologiques » des travaux privilégiant un « grand principe d'explication des faits sociaux » ; en revanche, pour lui, *Soziologie* n'avait pas à être le « nom d'une science »[20]. Aucune discipline particulière, autrement dit, n'était en droit de s'approprier cette nouvelle appellation, puisqu'elle renvoyait à une orientation scientifique qui impliquait *de facto* l'étude de tout ce qui a lieu « dans la société humaine ». *A contrario*, il n'avait pas d'objection de principe contre le fait d'entendre par « sociologie », à la suite de Simmel, l'étude en soi de la constance des formes du vivre-ensemble indépendamment de la variation des buts poursuivis et de leur contenu.

Dans sa jeunesse, Simmel avait été marqué par la leçon des fondateurs de la *Völkerpsychologie* (Heymann Steinthal et Moritz Lazarus), tirée, selon eux, de la psychologie, à savoir que les êtres humains sont par essence « sociaux[21] », c'est-à-dire qu'ils sont faits pour vivre en société, déterminés dans l'absolu par le fait de vivre en société et concrètement par les types de vie sociale dans lesquels ils sont insérés dès leur naissance. Mais, tandis que ces derniers s'étaient mis en quête d'un « esprit du peuple » (*Volksgeist*), Simmel, adoptant comme prémisse l'impossibilité de saisir l'« essence » de la « société » et de dégager des lois la concernant, voyant dans *société* le « nom de la somme de[s] interactions [humaines][22] », embrassa le point de vue de l'individu adulte autofondé, conscient de sa singularité et contrôlant les motifs et le contenu de ses

interactions avec autrui tout en engendrant, ou, plutôt, tout en *retrouvant* des « formes » de « sociation » qu'il revenait précisément au sociologue de dénombrer et de classer.

Si, dans « Das Problem der Sociologie » (1894), Simmel assimila ainsi la sociologie à une opération d'abstraction d'ordre typologique ou formaliste effectuée sur une réalité dont la substance vécue et les diverses manifestations matérielles et spirituelles étaient laissées à l'analyse d'autres disciplines, c'est sans doute d'abord parce que de telles disciplines *existaient déjà* dans les universités (histoire, philologie, ethnographie, *Nationalökonomie*, *Staatswissenschaft*, *Völkerpsychologie*, ces trois dernières croisant d'ailleurs différentes sciences). En promouvant une distinction entre les contenus (notamment « psychiques ») et les formes (purement « sociales ») des interactions humaines, il tenait aussi compte du fait que la philosophie proprement dite avait retrouvé des couleurs et renforcé ses positions de pouvoir sous la bannière du « néokantisme ». Au début de sa carrière, il n'était pas évident d'identifier laquelle des deux considérations primait ; progressivement, la seconde écrasa la première.

Simmel fut trop longtemps séduit par un certain positivisme et il en tira surtout des conclusions trop originales pour que cette erreur de jeunesse pût lui être pardonnée[23]. La sociologie n'était pas seulement une notion « détestée des universitaires allemands comme étant scientiste, positiviste et déterministe[24] ». Elle ne requérait pas seulement d'être adaptée à la vision normative de la personnalité accomplie caractéristique de l'humanisme de la *Bildung*. Elle était par surcroît soumise à une pression idéologique nationaliste qui engageait à subordonner la « société » à l'État, à la nation et à la religion. Ainsi, il est tout à fait significatif qu'un professeur de Berlin, Dietrich Schäfer, appelé en 1908 à évaluer la candidature de Simmel à l'université d'Heidelberg, ait déclaré : « C'est une erreur funeste […] de prétendre mettre la "société" à la place de l'État et de l'Église comme organe prédominant du vivre-ensemble humain[25]. » On comprend pourquoi, *Privatdozent* pendant dix-sept ans, *Ausserordinarius Professor* durant treize ans, considéré tantôt comme un touche-à-tout à la « finesse » toute « talmudique », tantôt comme « au fond seulement sociologue [*eigentlich nur Soziologe*][26] », Simmel, qui payait aussi pour ses origines juives, n'accéda à un poste de professeur de philosophie qu'à l'âge de cinquante-six ans, à l'université de Strasbourg.

Le formalisme simmélien visait pourtant à contourner la logique naturelle du régime de pensée bio-psycho-sociologique. Sur un front totalement opposé, c'est

ce que ne souffrait pas Durkheim. Pour ce dernier, la cause était entendue : toute abstraction ignorant les distinctions réelles entre les faits (nécessairement séparés) devait être considérée comme nulle et non avenue d'un point de vue scientifique. Ainsi – dévalorisant impitoyablement le référentiel philosophique et confirmant que le destin de la philosophie comme entreprise intellectuelle distincte des sciences, y compris quand elle prétend ne rien connaître d'autre que celles-ci, s'est bien joué à mi-chemin du moi autofondé et de la « totalité de l'être[27] » – le sociologue français accusa-t-il Simmel de maintenir en vie l'« idéologie métaphysique », de se livrer à des « constructions imaginaires », de s'abandonner à sa propre « fantaisie individuelle ». Sa critique tenait en une expression, celle de « changement d'orientation[28] ». Le nom *sociologie* était le « signal d'une rénovation profonde de toutes les sciences qui ont pour objet le règne humain[29] », c'est-à-dire le symbole d'une réorientation fondamentale des manières de penser la condition humaine qui ne pouvait laisser indemne aucune discipline établie, aucune tradition intellectuelle.

Cette dynamique, porteuse d'une image recomposée des êtres humains, Simmel s'attacha d'autant plus à la figer sur un plan épistémologique qu'il avait parfaitement cerné son amplitude. Aussi pensable en Allemagne qu'en France, elle y était moins recevable. Affirmer que la sociologie est la science des formes sociales, ou circonscrit plus exactement la méthode permettant de les abstraire, et non pas la « science englobante [*allumfassenden Wissenschaft*] » de « la pensée humaine et [de] l'action humaine [*menschliche Denken und Handeln*] » en tant qu'elles sont « déterminées dans et à travers la société »[30], c'était, ni plus ni moins, annihiler le réquisit de la compréhension et de l'explication des corrélations observables entre les transformations de la structure des relations humaines et les transformations de la structure de la personnalité psychique. Ainsi Simmel refusa-t-il en toute conscience d'approuver un processus de scientificisation de l'image des êtres humains dont il n'avait pas manqué de percevoir les tenants et les aboutissants[31]. C'est pourquoi, après avoir investi conjointement dans les termes-concepts *psychologie* et *sociologie*[32], *ces deux symboles d'une réorientation fondamentale de la pensée de l'humanité*, il s'en désengagea non moins simultanément (il cessa d'enseigner ces deux matières la même année, en 1909).

Sortir de l'ambivalence

Non désireux de jouer le jeu de la sociologie *exclue* de l'Université, inapte à jouer celui de la philosophie *intégrée* dans l'Université, Simmel (qui, dans sa vie personnelle, se partagea entre deux femmes impressionnantes prénommées toutes deux Gertrud, mais cela n'a sans doute aucun rapport…) était décidément un cas bien singulier. Les commentateurs, aujourd'hui, et en particulier les sociologues ou les historiens de la sociologie, sont souvent déconcertés par la « personnalité » de cet auteur. Ils ne comprennent pas, ou ne font pas l'effort de comprendre, son idéal du moi de philosophe refoulant (après avoir été très tenté d'y adhérer) la scientificisation de l'image de l'humanité symbolisée par la convergence de la psychologie physiologique et de la sociologie, tout en ne se résolvant pas à se plier aux normes nouvelles du discours philosophique.

On ne prétend pas, ici, dissiper cette difficulté. On notera simplement, dans le prolongement du chapitre précédent, que Simmel, pour son malheur, fut incité à s'engager dans la création d'une société allemande de sociologie au moment même où il lui apparaissait définitivement qu'il était philosophe. Aussi, après que Weber eut pris les choses en main, après que le leadership naturel de Tönnies eut été reconnu, est-ce la fierté qui le guida en premier lieu dans les combats qu'il livra au sein de la DGS, sans que cet impératif humain d'affirmation de soi (c'est-à-dire d'affirmation de vie contre la mort) pût se fondre dans une démarche scientifique cohérente, et par conséquent tenue pour légitime[33] ? De ce point de vue, la lettre par laquelle Simmel fit connaître sa décision de démissionner de la DGS trahit admirablement son ambivalence : « Au cours des années, mes intérêts et directions de travail se sont tournés entièrement vers la philosophie pure et se sont éloignés *avec une radicalité qui m'a surpris moi-même* de la sociologie[34]. »

Cela dit, son ambivalence avait trouvé maintes occasions de se manifester auparavant. Jusqu'au milieu des années 1890 environ, Simmel sembla s'identifier à la sociologie. Alors, il argumentait volontiers en faveur du caractère nécessaire et « fécond[35] » d'une revue de sociologie. Il veilla à ce que son article sur le « problème de la sociologie » fût traduit et discuté le plus rapidement possible en France ou aux États-Unis. Les « tâches de la sociologie » lui tenaient « tellement à cœur »[36] ! Il se disait sensible aux faits et aux idées susceptibles d'apporter de l'eau à son « moulin sociologique[37] » ; il parlait de ses « efforts sociologiques » et de la difficulté à « élever les étudiants au regard sociologique »[38]. Il espérait « mettre la sociologie sur les rails de la science régulière[39] ». À cette époque, il pensait probablement pouvoir accéder à un poste de professeur d'université au titre de *philosophe-sociologue*. De son point de

vue, comme il l'indiqua en juillet 1895 à Georg Jellinek (sur le soutien duquel il comptait pour être nommé à l'université de Vienne), les universités devaient accueillir idéalement trois catégories d'enseignant de philosophie : « un philosophe psychologue naturaliste », un « historien » (c'est-à-dire un spécialiste d'histoire de la philosophie), et, enfin, « un philosophe éthique, sociologique, comme je le serais volontiers »[40]. C'était laisser de côté la logique ou la métaphysique, l'épistémologie ou la philosophie de la religion, mais aussi le genre de l'« encyclopédie[41] », réduire la philosophie proprement dite à l'histoire, et accorder une place prédominante à deux sciences dont la convergence commençait pourtant à être perçue par les « purs » philosophes comme éminemment porteuse de périls, à savoir la psychologie expérimentale, d'un côté, et la sociologie, de l'autre !

Cependant, en 1899, dans une lettre qui a été souvent citée, Simmel signifia à Célestin Bouglé son regret d'être considéré hors d'Allemagne exclusivement comme un sociologue : « Je suis pourtant philosophe, […] je vois dans la philosophie la tâche de mon existence et ne pratique à vrai dire la sociologie que comme une discipline accessoire[42]. » Il annonça dans cette même lettre qu'il ne reviendrait probablement plus à cette discipline une fois qu'il aurait publié une « sociologie complète », et c'est précisément à propos de cet ouvrage, qui paraîtrait en 1908, que son ambivalence culmina. C'était, comme il l'avoua à Rickert en mai 1901, « une obligation inévitable », qui ne lui était « pas très sympathique »[43]. Cette corvée expédiée, la phase « sociologique » de son existence enfin révolue, il pourrait se consacrer entièrement à la philosophie : « Mon cœur appartient à tout autre chose que la sociologie[44]. » D'ailleurs, le nom même de *sociologie* lui était « parfaitement indifférent » : « En ce qui concerne la question sociologique, […] dans ma détermination conceptuelle de la sociologie comme doctrine des formes de l'interaction humaine, je n'ai voulu qu'ouvrir un domaine de problème nouveau, cohérent en soi. Que cela s'appelle sociologie m'est au fond parfaitement indifférent[45]. »

Simmel traînait comme un boulet une réputation de « sociologue ». Il avait pu apprécier l'impact ravageur des « idioties selon lesquelles je ne serais pas philosophe, mais plutôt sociologue[46] » : elles lui avaient probablement coûté en 1908 un poste de professeur de philosophie à Heidelberg ! Cela ne l'empêcha pas de demander à Max Weber qu'il rendît compte de sa « grosse » *Soziologie*, puisqu'il était « compétent » (« naturellement, ce que je préférerais, c'est que vous le fassiez – puisque vous êtes vraiment "compétent", je ne le sais que trop bien »), et le seul à pouvoir remédier à l'« état misérable [de] notre critique

scientifique »[47]. Ni de tenir à ce que son livre « soit diffusé dans les cercles de la science internationale », à ce que d'autres chercheurs s'inspirent de sa manière de poser le problème de l'« enquête sociologique »[48].

Corollairement, Simmel – qui n'avait guère d'attirance pour le courant marbourgeois du néokantisme – échoua avec une constance remarquable à s'attirer les bonnes grâces de celui qui aurait pu l'aider le plus efficacement à s'insérer dans le champ philosophique : Heinrich Rickert. Certes, il se dit en plein accord avec l'ouvrage – « pas mauvais[49] » – que celui-ci avait publié sous le titre *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Mais il lui semblait que le « constat méthodologique » qu'avait établi Rickert nécessitait d'être plus profondément argumenté sur le plan de la « théorie de la connaissance » comme sur celui de la « métaphysique »[50]. Rien de moins ! Il savait qu'il n'était aux yeux du professeur néokantien qu'un « artisan indépendant ». Au fond, il ne lui portait aucune admiration, alors qu'il n'hésitait pas (aggravant encore son cas) à lui faire part de son engouement pour Husserl, cet « esprit de premier plan » révéré par la « jeune génération »[51] !

Ainsi, Simmel cultiva l'art des batailles à front renversé non moins que celui de se mettre dans des situations embarrassantes. Deux épisodes en témoignent presque caricaturalement.

D'abord, au moment de la création de *Logos*, en 1909, Simmel plaida pour que seuls des noms de purs philosophes (dont le sien) figurent en première page de la revue, afin de faire apparaître que « la *direction* [de cette revue] doit être clairement purement philosophique[52] ». Or cela supposait d'exclure un savant comme Max Weber… En sorte que Simmel, un brin piteux, dut se justifier auprès de l'intéressé – mis au courant par Rickert et « touché[53] » par cet oukase inattendu – en invoquant le souci de ne pas « troubler » le « public » par le fait d'arborer une liste décorative de scientifiques tirant à hue et à dia.

Deux ans plus tard, au sein de la Société allemande de sociologie, Simmel s'opposa à la proposition émise par Tönnies de consacrer le deuxième congrès (prévu en 1912) au thème suivant : « Les concepts de peuple et de nation en rapport avec la race, l'État et la langue ». Simmel adopta la posture du savant intransigeant :

> Aussi remarquable dans son contenu soit la proposition de M. Tönnies pour notre prochain congrès, elle me paraît douteuse du fait de son fort caractère *conceptuel*. Dans des réunions où il s'agit de débattre, on doit éviter à mon avis tout ce qui peut conduire, ou conduit nécessairement, à une controverse sur les concepts et les définitions. Nous avons souffert de cela en sociologie jusqu'à l'étouffement, et une discussion s'agissant de savoir de ce qu'« est en réalité » le peuple, la nation, la race, serait épouvantable [*mörderisch*] pour notre congrès. Je suis par conséquent

> d'avis que nous choisissions une thématique susceptible de condamner au silence les bavards dilettantes. […] Que pensez-vous Messieurs du thème : « Les relations du métier aux différentes cultures provinciales » ? Par conséquent à l'organisation politique, à l'art, aux rapports avec l'étranger, à la constitution de la famille [*Familienverfassung*], etc.[54].

Mais ce fut en pure perte ! Sa tentative de « faire science », et de retourner contre Tönnies le stigmate de « dilettantisme » et de non-scientificité que celui-ci lui avait apposé publiquement lors du premier congrès de Francfort, se solda par un échec cuisant. À l'évidence, il ne maîtrisait pas le thème de recherche qu'il avait cru bon de proposer. Weber, dont l'avis restait déterminant, le renvoya dans ses cordes :

> Aussi intéressant et important soit le thème de Simmel, je voudrais le *déconseiller*. Car il conduirait à des discussions essentiellement *économiques* et non sociologiques [*Denn es führt zu wesentlich* ökonomischen, *nicht soziologischen Erörterungen*]. Il ne me semble absolument pas nécessaire que le thème de M. Tönnies nous égare sur le chemin mortel de la « définition ». […] Au cours de la *discussion* – car je n'exige pas de faire une présentation –, je pourrais très facilement aider à ramener le sujet sur les problèmes *factuels*, au cas où il déraillerait quelque peu[55].

Extérieurement, l'argument de Weber (notamment sa distinction entre les discussions « sociologiques » et « économiques ») était assez friable. Mais ce qu'il sous-entendait sur le fond était révolutionnaire : c'était qu'il n'y avait pas de thème conceptuel *ou* de thème empirique *par nature* en sociologie ; autrement dit, que la recherche dans cette matière (comme dans toute matière scientifique) pouvait être plutôt de type empirique ou plutôt de type conceptuel, mais que, dans le cours du travail sociologique, l'empirie et la conceptualisation finissaient nécessairement par se confondre – la vraie maîtrise théorique dépendant de la quantité et de la qualité des preuves empiriques recueillies, la maîtrise d'un terrain d'enquête dépendant du bagage théorique et conceptuel accumulé. Simmel avait voulu se distinguer en suggérant un thème « empirique » contre un thème jugé « conceptuel ». Weber lui signifiait implicitement qu'il restait prisonnier, ce faisant, d'oppositions dépassées, et que tout, en sociologie, était dans la *manière* de traiter les thèmes – même les plus apparemment « conceptuels ».

En revanche, il est un combat que Simmel embrassa avec ferveur, et qui, une fois n'est pas coutume, se révéla bien choisi : celui contre le « psychologisme[56] ». Au début des années 1910, il s'engagea, avec tous ceux « auxquels "la philosophie tient à cœur"[57] » et qui aspiraient à « réveiller le besoin de philosophie » comme « concept du monde »[58], dans la lutte contre

l'attribution de chaires de philosophie à des psychologues expérimentalistes. Il était certes pessimiste : « Au reste, je suis convaincu que tous nos efforts sont vains, que le désastre suivra son cours, jusqu'à ce que la philosophie n'appartienne plus qu'à l'histoire de l'Université[59]. » Mais il livra, par là, la vérité de son idéal du moi – tout comme lorsqu'il laissa échapper, dans une lettre à Robert Michels, ce cri du « cœur » : « Mon cœur a toujours appartenu à la philosophie[60]. »

Notes du chapitre 7

1. N. DEWARREN et A. STAITI, « Introduction », *in* N. DEWARREN et A. STAITI (dir.), *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 7. En français, on lira la synthèse précieuse d'Éric DUFOUR, *Les Néokantiens. Valeur et vérité*, Vrin, Paris, 2003.

2. L. FREULER, *La Crise de la philosophie au XIXe siècle*, Vrin, Paris, 1997, p. 17.

3. Voir K. C. KÖHNKE, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Francfort, 1986, p. 388 et suiv.

4. A. STAITI, « The Neo-Kantians on the meaning and status of philosophy », *in* N. DEWARREN et A. STAITI (dir.), *New Approaches to Neo-Kantianism*, *op. cit.*, p. 21. « Ce qu'est le tout du monde, cela relève de ces questions qui ne peuvent recevoir de réponse que de la philosophie » (H. RICKERT, « Le concept de philosophie » [1910-1911], *in Le Système des valeurs et autres articles* [trad. de l'allemand par Julien Farges], Vrin, Paris, 2007, p. 51).

5. *Idem*, *Science de la culture et Science de la nature suivi de Théorie de la définition* (trad. de l'allemand par Anne-Hélène Nicolas, Carole Prompsy et Marc de Launay), Gallimard, Paris, 1997, p. 88.

6. Voir C. R. BAMBACH, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1995, p. 86-89.

7. *Ibid.*, p. 42.

8. Lettre de M. Weber à H. Rickert, 1er avril 1908, *in* M. WEBER, *Briefe 1906-1908*, *op. cit.*, p. 494. Il fallait faire siens ces fantasmes, comme Heidegger, pour voir en Rickert l'« idéal vivant du philosophe » (lettre de M. Heidegger à H. Rickert, 6 mai 1916, *in* M. HEIDEGGER et H. RICKERT, *Lettres 1912-1933 et autres documents* [trad. de l'allemand par Arnaud Dewalque], Ousia, Bruxelles, 2007, p. 29).

9. Lettre de M. Weber à F. Eulenburg, 16 avril 1905, *in* M. WEBER, *Briefe 1903-1905. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe*, Bd. 4, J. C. B. Mohr, Tübingen, 2015, p. 466.

10. W. FEUERHAHN, « Max Weber et l'explication compréhensive », *Philosophie*, n° 85, 2005, p. 20 et p. 21.

11. L. FLEURY, *Max Weber*, PUF, Paris, 2001, p. 16.

12. Voir, en particulier, G. OAKES, *Weber and Rickert. Concept Formation in Cultural Sciences*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)/Londres, 1988 (qui insiste sur les emprunts de Weber à Rickert, de la notion de « rapport aux valeurs » au problème d'un « *hiatus irrationalis* entre concept et réalité ») ; F. RINGER, *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Havard University Press, Cambridge (Mass.)/Londres, 1997, p. 36-62 (analyse nuancée, pointant l'originalité du causalisme de Weber) ; H. H. BRUUN, « Weber on Rickert. From value relation to ideal type », *Max Weber Studies*, vol. 1, n° 2, mai 2001, p. 138-160 (qui repose sur l'investigation de nombreuses sources, dont des manuscrits de Weber) ; P.-U. MERZ-BENZ, *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*, Springer VS, Wiesbaden, 2007. Sur la relation amicale ambivalente qu'entretenaient Weber et Rickert depuis l'enfance (leurs mères étaient très liées), voir les subtiles réflexions d'Isabelle KALINOWSKI, « Leçons wébériennes sur la science & la propagande », *loc. cit.*, p. 101-

105. Pour une vue d'ensemble des conditions de production et de la portée de l'épistémologie wébérienne, voir W. FEUERHAHN, « Genèse polémique des réflexions wébériennes sur la science », *in* M. WEBER, *Problèmes logiques des sciences de la culture*, Vrin, Paris (à paraître). Pour une première approche synthétique de ces problèmes, voir C. COLLIOT-THÉLÈNE, *La Sociologie de Max Weber*, La Découverte, Paris, 2006, p. 19-24.

13. Une telle prise de position, qu'esquissa pourtant Tönnies (*ce qui montre, au besoin, qu'elle s'inscrivait déjà dans un espace des possibles en pleine recomposition*), était à maints égards prématurée, car privée de l'étai d'une sociologie de la connaissance qui n'existait alors que dans les limbes. Seule l'exploration conjointe d'un processus de spécialisation scientifique et d'un processus de transformation des manières de penser et de parler, tous deux liés à des modifications profondes de la structure des sociétés, était susceptible de ruiner l'approche épistémologique de la sociologie privilégiée par les philosophes, en recyclant de vieux schèmes (comme l'opposition sujet/objet ou l'essentialisme).

14. Voir, respectivement, R. WEIKART, *From Darwin to Hitler. Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany*, Palgrave Mac Millan, Basingstoke, 2004, p. 11-12 ; A. KELLY, *The Descent of Darwin. The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1981, p. 124 et suiv.

15. Il semblerait que les « positivistes » ou les « scientistes » allemands, en général, étaient plus « confus » que les néokantiens (Rickert) ou les historiens traditionnels (Friedrich Meinecke, Georg von Below). On interroge rarement ce fait. Wilhelm HENNIS note ainsi que « Weber a […] apprécié Rickert » dans la mesure où les problèmes logiques de conceptualisation revêtaient une importance cruciale eu égard au « contexte scientifique de l'époque – souvent empêtré dans des restes confus d'idéalisme, d'historisme, de matérialisme, de naturalisme, etc. » (*La Problématique de Max Weber*, *op. cit.*, p. 199). Mais pourquoi, et en vertu de quels présupposés, ce « contexte scientifique » était-il perçu comme « confus » ? Pourquoi les « positivistes », en particulier, apparaissaient-ils comme brouillons et incohérents ? Pourquoi, à l'inverse, les théoriciens de la connaissance, inspirés par les préceptes de l'idéalisme kantien, mus par la quête fondationnelle d'une unité de la connaissance, désireux aussi d'échapper au contrôle du monde réel, se voyaient-ils reconnaître le mérite d'apporter de la rigueur dans le domaine de la classification des objets et des méthodes des sciences ? L'explication tient certainement en partie au fait que de nombreux éléments constitutifs du discours positiviste étaient étrangers aux traditions cognitives et institutionnelles qui – « homogénéisant » le champ universitaire allemand – procuraient justement une impression de « clarté ».

16. P. BOURDIEU, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, Paris, 1988, p. 70 et p. 76.

17. Lettre de F. Tönnies à H. Höffding, 26 décembre 1917, *in* C. BICKE et R. FECHNER (dir.), *Ferdinand Tönnies-Harald Höffding Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 129.

18. F. TÖNNIES, *Karl Marx. Sa vie et son œuvre* (trad. de l'allemand par Sylvie Mesure), PUF, Paris, 2012, p. 137.

19. *Idem*, *Communauté et Société*, *op. cit.*, p. 266.

20. W. DILTHEY, « Soziologie » (« Zusätze aus den Handschriften zum ersten Buch », 1904-1906), *in Gesammelte Schriften*, Bd. I : *Band. Einleitung in die Geisteswissenchaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Teubner, Leipzig/Berlin, 1923, p. 423.

21. M. LAZARUS et H. STEINTHAL, « Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie », *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Bd. 1, 1860, p. 3.

22. G. SIMMEL, *Über sociale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1890, p. 4.

23. Sa situation était donc différente de celle d'un Hermann Cohen, « tenté par une orientation dite anthropologique » avant d'« élaborer une conception de la philosophie fondée sur une exigence radicale de "pureté" » (L. PINTO, « La dénégation de l'origine. Hermann Cohen, de la sociologie à la philosophie transcendantale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 109, 1995, p. 41).

24. P. WAGNER et B. WITTROCK, « States, institutions, and discourses. A comparative perspective on the structuration of the social sciences », *in* P. WAGNER, B. WITTROCK et R. WHITLEY (dir.), *Discourses on*

Society. The Shaping of the Social Science Disciplines, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990, p. 336.

25. Lettre de D. Schäfer à F. Böhm, 26 février 1908, cité dans K. C. KÖHNKE, *Der Junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, *op. cit.*, p. 142.

26. Lettre de G. Simmel à H. Rickert, 26 décembre 1915, *in* G. SIMMEL, *Gesamtausgabe 23*, *op. cit.*, p. 587.

27. Le philosophe, selon Simmel, est « celui qui possède l'organe capable d'accueillir la totalité de l'être et d'y réagir » (cité dans J. STAROBINSKI, *Action et Réaction. Vie et aventure d'un couple*, Seuil, Paris, 1999, p. 353).

28. É. DURKHEIM, « La sociologie et son domaine scientifique » (1900), *in Textes I*, *op. cit.*, p. 16, p. 18 et p. 34.

29. *Ibid*., p. 35.

30. G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983 [1908], p. 2.

31. « Le constat selon lequel l'humain est déterminé dans tout son être et dans toutes ses expressions en tant qu'il vit en interaction avec d'autres humains doit assurément conduire à une nouvelle manière de voir [*Betrachtungsweise*] dans l'ensemble de ce qu'on appelle les sciences de l'esprit » (G. SIMMEL, *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*, Göschen, Berlin, 1917, p. 16-17).

32. De ce point de vue, le sous-titre de *Über sociale Differenzierung*, à savoir *Soziologische und psychologische Untersuchungen*, attire bien entendu l'attention. De même que le titre d'un texte publié le 12 octobre 1895 dans le journal viennois *Die Zeit*, « Zur Psychologie der Mode : soziologische Studie ». Et il n'est pas anodin que l'article qui servit de matrice à *Philosophie des Geldes* fût intitulé « Zur Psychologie des Geldes » (1889).

33. « Que […] je reste encore dans le Comité directeur de la Société de sociologie est un sacrifice, que je porte certainement pour des raisons personnelles, et cela me pèse assez » (lettre de G. Simmel à R. Michels, 6 août 1913, *in* G. SIMMEL, *Gesamtausgabe 23*, *op. cit.*, p. 201).

34. Lettre de G. Simmel aux membres du comité directeur de la DGS, 11 octobre 1913, *in ibid*., p. 209. C'est nous qui soulignons.

35. Lettre de G. Simmel à F. Jodl, 19 janvier 1893, *in* G. SIMMEL, *Gesamtausgabe 22*, *op. cit.*, p. 83.

36. Lettre de G. Simmel à C. Bouglé, 15 février 1894, *in ibid*., p. 112.

37. Lettre de G. Simmel à G. Jellinek, 14 septembre 1896, *in ibid*., p. 220.

38. Lettre de G. Simmel à C. Bouglé, 22 novembre 1896, *in ibid.*, p. 229.

39. Lettre de G. Simmel à G. Jellinek, 7 février 1896, *in ibid.*, p. 177.

40. Lettre de G. Simmel à G. Jellinek, 27 juillet 1895, *in ibid.*, p. 166.

41. Voir U. J. SCHNEIDER, « L'historicisation de l'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes du XIXe siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 109, 1995, p. 31-34.

42. Lettre de G. Simmel à C. Bouglé, 13 décembre 1899, *in* G. SIMMEL, *Gesamtausgabe 22*, *op. cit.*, p. 342.

43. Lettre de G. Simmel à H. Rickert, 28 mai 1901, *in ibid*., p. 383.

44. Lettre de G. Simmel à G. Jellinek, 23 décembre 1907, *in ibid.*, p. 598.

45. Lettre de G. Simmel à G. F. Steffen, 30 octobre 1908, *in ibid.*, p. 664.

46. Lettre de G. Simmel à G. Jellinek, 20 mars 1908, *in ibid.*, p. 617.

47. Lettre de G. Simmel à M. Weber, 17 juin 1908, *in ibid.*, p. 636.

48. Lettre de G. Simmel à G. F. Steffen, 25 octobre 1908, *in ibid.*, p. 663.

49. Lettre de G. Simmel à W. Schuppe, 30 décembre 1898, *in ibid*., p. 318.

50. Lettre de G. Simmel à H. Rickert, 31 décembre 1898, *in ibid.*, p. 319.

51. Lettre de G. Simmel à H. Rickert, 14 décembre 1909, *in ibid.*, p. 753.

52. *Ibid*.

53. Lettre de G. Simmel à M. Weber, 15 décembre 1909, *in ibid.*, p. 755.

54. Lettre de G. Simmel aux membres du comité directeur de la DGS, 10 novembre 1911, *in ibid.*,

p. 1011.

55. Lettre de M. Weber à H. Beck, 18 novembre 1911, *in* M. WEBER, *Briefe 1911-1912*, *op. cit.*, p. 362-363.

56. Voir M. KUSCH, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, Londres/New York, 1995, p. 160-210.

57. Lettre de G. Simmel à E. Husserl, 13 mars 1911, *in* G. SIMMEL, *Gesamtausgabe 22*, *op. cit.*, p. 950.

58. Lettre de G. Simmel à E. Husserl, 19 février 1911, *in ibid.*, p. 941.

59. Lettre de G. Simmel à H. Rickert, 8 juin 1913, *in* G. SIMMEL, *Gesamtausgabe 23*, *op. cit.*, p. 185.

60. Lettre de G. Simmel à R. Michels, 6 août 1913, *in ibid.*, p. 201.

8

Vers une théorie sociologique des interdépendances

L'histoire des sciences humaines et sociales peut être écrite de différentes manières. Certaines, toutefois, sont moins scientifiques que d'autres, c'est-à-dire moins respectueuses des faits, parce que aucune source de première main n'a été consultée, parce que la réalité des espaces de positions et de prises de position est maladroitement saisie ou non reconstituée, parce que la production des savoirs et les controverses intellectuelles sont faiblement mises en relation avec l'histoire générale (dite « sociale », « politique », « économique » ou « culturelle »), parce que le point de départ choisi est (consciemment ou non) purement normatif, ou encore parce que les luttes de classement contemporaines sont indûment transposées dans le passé. Ces défauts, souvent, se cumulent. Un rien suffit à déceler leur présence. Considérons par exemple ce jugement émis à l'endroit de Norbert Elias, dans un ouvrage intitulé *Une histoire critique de la sociologie allemande* :

> À propos d'Elias, je voudrais cependant remarquer, mais sans que je puisse développer ici, que malgré tout le dévouement des Néerlandais pour déployer et appliquer la théorie de cet ancien assistant de Mannheim, celle-ci manque toujours de profondeur. Les idées sont bien là, mais telles quelles, elles sont insuffisamment développées et manquent de sophistication métathéorique. Il suffit ici de se référer à sa théorie (utilitariste) de l'action ou à sa théorie (fonctionnaliste) de l'évolution. En outre, si la théorie de la figuration reprend bel et bien des thèmes simmeliens, il me semble quand même qu'elle le fait dans un esprit structuraliste bien plus proche de l'école des *Annales* (spécialement Braudel) que de Simmel[1].

On aura beau chercher : on ne trouvera, chez Elias, aucune « théorie (utilitariste) de l'action », ni « théorie (fonctionnaliste) de l'évolution ». Et on voit mal ce qui peut justifier de spécifier par rapport à deux auteurs aussi éloignés l'un de l'autre que Braudel et Simmel sa supposée théorie de la « figuration » (cela fait du reste beaucoup de « théories » pour un seul homme, lequel aspirait seulement à clarifier la réalité des processus constitutifs de

l'existence humaine et ne présenta jamais qu'une théorie « dynamique », « développementale » ou « processuelle » des « *homines aperti* », pour reprendre quelques-unes de ses expressions favorites).

Au-delà du dualisme

Si Frédéric Vandenberghe, l'auteur de cette sentence, se montre en la circonstance aussi peu inspiré, c'est probablement parce qu'il est limité par la grille de lecture sur laquelle il a jeté son dévolu afin de rendre raison des traits caractéristiques de la pensée allemande des phénomènes sociaux. Selon lui, *réification* est un « concept central de la sociologie[2] », dont l'analyse permet d'aller au cœur des réflexions de Karl Marx, Georg Simmel, Max Weber, Georg Lukács, Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Theodor Adorno et Jürgen Habermas, les huit auteurs qu'il passe successivement en revue. Ce concept est indissociable de celui d'*aliénation*, puisque la critique de la réification sociale, c'est-à-dire de la réalité autonome émergente des phénomènes sociaux vis-à-vis des actions et intentions des individus considérés isolément, a pour corollaire ou plutôt pour principe une conception idéale – kantienne – de l'autonomie individuelle, de l'être humain en tant que sujet autonome, maître de lui-même, apte à agir et pourvu, de naissance, des catégories lui procurant la maîtrise de ses propres pensées relativement au monde et aux êtres.

C'est pourquoi, affirme Vandenberghe, la sociologie ne saurait échapper au dualisme. Davantage, le problème de l'antinomie de l'action et de la structure ferait figure de « variante sociologique de l'antinomie philosophique du sujet et de l'objet[3] ». Sous prétexte qu'il serait difficilement contestable que, du point de vue de l'individu singulier vivant en un temps donné (point de vue que l'observateur, donc, ferait pleinement sien), l'univers dont il est partie prenante constitue une réalité fatalement « extérieure », en tant qu'elle procède des actions et pensées des membres des générations antérieures ainsi que de l'enchevêtrement imprévisible mais néanmoins structuré des activités et représentations des membres des générations dont il est le contemporain, le théoricien belge assume sans réserve la thèse selon laquelle « le dualisme du sujet et de l'objet ne peut pas être dépassé dans les sciences sociales[4] ». Deux axiomes irréductibles sont ainsi posés : 1. l'individu par nature autonome (ou l'action humaine mue, dans l'absolu, suivant un *a priori* kantien, par une

exigence d'autodétermination) ; 2. la « société » factuellement autonome par rapport aux êtres humains idéalement autonomes (puisque, bien qu'elle ne soit nourrie de rien d'autre que des actions et œuvres humaines, elle paraîtrait faire obstacle irrévocablement au libre déploiement de l'autonomie individuelle). Ces deux principes ne s'opposent, comprend-on, que pour autant qu'un fossé se creuse inévitablement, dans le temps et *hic et nunc*, entre ce que veut et fait l'individu pris isolément, d'un côté, et ce qui résulte de l'intrication des volitions et actions individuelles, de l'autre ; et que les actions passées des individus sont cristallisées dans des institutions ou des structures qui conditionnent les actions présentes, lesquelles ne laissent jamais rien parfaitement en l'état, etc.

Le couple réification-aliénation, tel qu'il caractériserait la sociologie allemande, signifie donc que, pour l'individu singulier, adulte maître de ses pensées et de ses actions, et désireux de contrôler son environnement, *le produit de l'imbrication des actes, pulsions, créations et représentations des individus qui l'ont précédé ainsi que la configuration présente des systèmes d'interdépendances auxquels il appartient forment une réalité accablante qui nie son autonomie infuse et le rend étranger à lui-même*. Or Norbert Elias s'est précisément affranchi de tout dualisme et a rompu sans ambiguïté avec l'ensemble des présupposés idéalistes. S'est-il exclu, ce faisant, de la sociologie allemande ?

Il est révélateur que Vandenberghe revendique une fécondation mutuelle de la « recherche sociologique » et de la « présentation philosophique »[5]. C'est commun à tous ceux qui, comme lui, ne voient pas que le régime conceptuel des sciences humaines et sociales donne les moyens de se libérer de certaines habitudes de pensée inhérentes à la tradition de la philosophie occidentale (« coupable », notamment, d'avoir absolutisé les tendances réifiantes de la langue naturelle ou la méthode nomologique-prédictive des sciences physiques). Ainsi la question des rapports de l'individu et de la société, formulée à l'intérieur de ce nouveau régime de pensée scientifique, n'a-t-elle plus grand-chose à voir avec le dualisme du sujet et de l'objet tel qu'il borne l'horizon de la réflexion philosophique, notamment parce qu'elle est soumise à l'influence d'un schème conceptuel renvoyant aux trois dimensions structurantes *distinguables, compréhensibles et investigables* de l'existence humaine dans le monde dit « physique » : la dimension « biologique », qui rattache l'humanité au buisson foisonnant du vivant ; les dimensions « psychologique » et « sociologique », qui semblent l'en détacher et la définir en propre. La continuité n'est donc qu'apparente. Il se pourrait bien, dans cette perspective, que l'œuvre eliasienne,

loin de manquer de « sophistication métathéorique » ou d'être décalée par rapport à quelque ligne directrice de la sociologie allemande, symbolise, au contraire, une sorte d'achèvement en point d'orgue de la lente décantation du régime conceptuel des sciences humaines et sociales, qui s'est étalée, sur une échelle transnationale, de la seconde moitié du XVIIIe siècle aux premières décennies du XXe siècle.

Une nouvelle image de l'humanité

Norbert Elias fait partie d'une minorité influente de penseurs juifs-allemands qui, jusqu'en 1933 au sein principalement de l'université de Francfort puis dans l'exil, tentèrent d'accorder la conception sociologique des structures sociales (conception reposant sur la mise au jour de processus immanents ainsi que sur la théorisation de la réalité *sui generis* des réseaux d'interdépendances affectives et fonctionnelles) et la conception psychanalytique du psychisme (conception mettant l'accent sur les processus inconscients et sur la spécificité relationnelle du triangle dit « œdipien »).

C'est à Heidelberg (entre 1925 et 1929), où il s'était formé à la sociologie auprès d'Alfred Weber et de Karl Mannheim, puis à Francfort, en tant qu'assistant de ce dernier (nommé professeur en lieu et place de Franz Oppenheimer), qu'il avait commencé à fixer les grandes lignes de son projet intellectuel. Selon nous, il se distingua de ses rivaux objectifs, Horkheimer, Erich Fromm, Franz Borkenau, Mannheim ou Gottfried von Salomon, et par l'objet historique qu'il choisit d'investiguer dans sa thèse d'habilitation, à savoir la société de cour des XVIe et XVIIe siècles (c'est-à-dire, plus précisément, les modifications, liées au développement de la configuration centrale de la cour, des normes de sensibilité et de comportement de la noblesse et, par capillarité descendante, des autres composantes de la société dans son ensemble telle que structurée par la cour), et par sa façon de radicaliser la communauté de vues de la sociologie et de la psychanalyse avec la biologie darwinienne *via* des prises de position théoriques processualisantes élaborées dans une perspective consciemment postphilosophique.

Le paradoxe, c'est que le sociologue allemand tâcha d'appliquer à la formation sociale de la cour des outils de pensée et un réquisit d'articulation

synthétique psychosociologique pour l'étude de laquelle ils n'avaient pas été conçus ou restructurés en priorité[6]. Ce déplacement l'autorisa :

1. à penser sur la longue durée le développement conjoint de « l'ensemble des changements configurationnels psychiques et [de] l'ensemble des changements configurationnels sociaux [*des ganzen, psychischen und des ganzen, gesellschaftlichen Gestaltwandels*][7] » ;

2. à retenir principalement, de la psychanalyse, la dialectique contrainte extérieure-autocontrainte, et à conceptualiser, ainsi, le psychisme en tant que force biologique de déclenchement *et* produit variable, plus ou moins stable, plus ou moins automatique, plus ou moins continu, de l'intériorisation d'un code social préétabli – code primordialement « familial », sous le sceau de l'intimité affective, ou plus diffus et reflétant la structure hiérarchique de la société tout entière – de régulation des pulsions naturelles (de là, des expressions novatrices comme « appareil d'autocontrôle psychique socialement généré [*soziogene, psychische Selbstkontrollapparatur*] » ou « appareillage d'autocontrainte psychique ») ;

3. à viser, en définitive, une théorie générale des êtres humains « en tant que processus biologiques, sociaux et personnels »[8].

On ne le répétera sans doute jamais assez : la transition entre une pensée au singulier de l'« homme » ou de la « raison humaine » et une pensée au pluriel des êtres humains en tant que processus représente sans doute l'une des manifestations les plus tangibles du passage de la « philosophie » aux sciences humaines et sociales. Adopter pour point de départ les individus au pluriel, perçus comme des processus biologiques, psychologiques et sociologiques, et non pas l'individu adulte au singulier (point de départ que Vandenberghe attribue aux auteurs qu'il étudie, et qu'il reprend à son compte dans les premières pages de son *Histoire critique*), c'est marquer une rupture. Non seulement avec le dualisme en tant qu'il serait caractéristique de la condition humaine en société, mais avec l'alternative même du dualisme et du monisme, dès lors, en effet, qu'on s'inscrit dans un régime de pensée offrant la possibilité de clarifier les dimensions fondamentales de l'existence humaine (au nombre de trois, la « biologique », la « psychologique » et la « sociologique »), telles que l'institutionnalisation des sciences humaines et sociales – science économique comprise – a permis de les dégager, de les nommer, de les conceptualiser selon une visée de congruence à la réalité, et qu'on se réfère sans cesse, grâce à des enquêtes empiriques circonstanciées, à la série historique des œuvres humaines, laquelle témoigne de ce dont les êtres humains sont capables, des besoins, des

facultés cognitives et des pulsions qui les pétrissent et que satisfait, oriente ou libère plus ou moins bien la formule contingente sous laquelle ils sont nécessairement en relation les uns avec les autres. C'est ainsi que, à la faveur d'abord et avant tout de la « description […] du processus de développement pratique des êtres humains, […] de la réalité », « la philosophie autonome [*die selbstständige Philosophie*] perd sa raison d'être »[9].

Elias, en tant que théoricien des processus humains et des humains-processus, ambitionnait de tirer toutes les conséquences des faits primaires suivants : 1. les êtres humains apprennent les uns des autres ; 2. ils se transmettent, au fil des générations, les expériences et créations nécessaires à leur survie en usant des symboles adéquats ; 3. ils ont été munis par l'évolution naturelle d'une telle capacité d'apprentissage, de création et de transmission.

L'objet de son œuvre sociologique était de penser les traits généraux distinctifs des sociétés humaines par rapport aux autres composantes du monde animal. Le concept d'*animal* a ceci de paradoxal, nul ne l'ignore, qu'il inclut l'être humain (être vivant organisé doué de sensibilité et de mobilité) tout comme il peut l'exclure (l'animal, alors, est cet être vivant non végétal privé de certains attributs propres aux êtres humains, comme le langage articulé, la fonction symbolique, la culture, ou encore, dans une optique plus philosophique, la « raison »). L'être humain se perçoit comme possédant en propre autre chose que son animalité. Il est le seul animal gratifié de l'étrange propriété d'être tellement plus qu'un animal qu'il en est porté à croire qu'il n'en est plus un.

Ce que les mots construits avec l'élément *psych(o)*- (du grec *psykhê*, « âme », « *Gemüt* ») ou dérivés du latin *socius* (« compagnon », « *Gefährte* », « *gemeinsam* »), savants ou non, évoquent immédiatement et invitent à comprendre et à expliquer sur l'étai de recherches empiriques détaillées, ce sont précisément ces spécificités de l'existence humaine – un degré sans équivalent de conscience, de réflexivité et d'intelligence cognitive, une communauté transgénérationnelle d'œuvres matérielles de transformation de la nature et d'œuvres symboliques donnant sens à cette transformation – qui la distinguent du reste du monde animal jusqu'au point où *animal* peut passer pour l'un des antonymes privilégiés du terme *humain*. Le champ conceptuel tridimensionnel qu'ils forment avec certains mots composés à partir de l'élément *bio*- (du grec *bíos*, « vie », « *Leben* »), *biologie* et *biologique* pour l'essentiel, ou avec d'autres termes renvoyant au même concept, interdit d'enfermer les êtres humains dans

des limites autres que celles – jamais définitives – tracées par l'investigation scientifique, là où religieux et philosophes, armés de l'« âme », de la « raison », ou des *a priori*, établissent des séparations absolues.

C'est dire si l'expérience et la réflexion purement individuelles des êtres humains ne suffisent pas à produire des connaissances nanties d'un degré élevé d'adéquation à la réalité. Ces connaissances ne sont pas davantage le fruit d'une correspondance spontanée – sans qu'on sache ou qu'on puisse identifier dans quelle mesure celle-ci devrait à quelque caractère inné ou à quelque déterminisme biologique – entre les catégories de pensée du sujet et les objets du monde extérieur. Les connaissances congruentes à la réalité, accompagnées ou non de représentations mythologiques, intégrées ou non dans des univers de croyances religieuses, résultent de processus de transmission sur la longue durée de moyens de communication et d'orientation. Comme l'a noté Elias à propos du concept *nature* : « Une tendance maladive à l'oubli, un refoulement collectif empêchent de discerner la longue évolution de la connaissance qui fut nécessaire pour que les êtres humains puissent percevoir l'unité des choses dans leur diversité et acquérir des certitudes à ce propos, et pour qu'ils soient capables d'élaborer un concept global les symbolisant[10]. »

C'est, du reste, un leitmotiv de son testament intellectuel, *Théorie des symboles* : les êtres humains, biologiquement, peuvent connaître le monde, et c'est précisément parce qu'elle est apte à se doter de savoirs congruents à la réalité, et à les transmettre, que l'humanité a survécu et a trouvé la clef de son évolution particulière dans le monde vivant ainsi que de ses multiples développements particularisants constitutifs du monde social-historique[11].

Un problème non encore résolu est celui de l'insertion de ces savoirs congruents à la réalité, nécessaires pour survivre, dans des représentations collectives et des visions du monde pleinement scientifiques, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Jacques Monod, celui de l'abandon de la « tradition animiste » entendue comme alliance mythique de l'humanité avec la nature sous l'égide du projet et du téléologique[12]. Au demeurant, si Elias évite soigneusement de s'engager dans cette voie, Monod, lui, n'hésite pas à évoquer l'hypothèse d'un décalage entre les avancées humaines récentes de la connaissance scientifique du monde, d'une part, et une sorte de besoin humain immémorial – modelé par l'évolution naturelle et d'où les religions tireraient leur noyau central – consistant à trouver refuge dans des conceptions animistes téléologiques du monde (soit les êtres et les choses en tant qu'ils sont porteurs d'un projet, le monde en tant qu'il est pourvu d'une finalité immanente ou

transcendante), d'autre part. Autrement dit, les êtres humains peuvent, doivent nécessairement et même devraient pouvoir mieux connaître le monde ; *mais*, la précarité de leur existence dans des unités de survie restreintes pendant des centaines et des centaines de milliers d'années les aurait rendus biologiquement dépendants des mythes fondateurs et des explications finalistes. En somme, s'entrechoqueraient deux produits de l'évolution de l'espèce humaine.

Tout semble indiquer que les êtres humains, pour survivre, n'ont jamais cessé de recueillir et de développer des connaissances réalistes leur permettant de bénéficier de la « nature » – en façonnant celle-ci conformément à leurs besoins, en domestiquant plantes et animaux, etc. Corollairement, ils pourraient avoir acquis, à travers leur existence entourée de périls dans des unités de survie de petite taille, et celle de leurs ancêtres hominidés, des catégories de pensée les enjoignant de donner un sens ultime aux êtres et aux choses, et, ce faisant, d'inscrire les connaissances congruentes à la réalité qu'ils sont en mesure de produire et de transmettre, car il y va de leur survie élémentaire, dans des systèmes d'explication du monde et de légitimation du pouvoir commandés par le mythologique, le téléologique, seuls susceptibles, en tant que tels, d'apaiser leurs angoisses. Il est difficile, mais il n'est pas impossible d'aller au-delà de ce double constat.

Quoi qu'il en soit, l'évidence s'impose que la langue spécifique des sciences humaines et sociales (qui partagent avec la langue commune les grandes notions par lesquelles elles embrassent au plus large) ainsi que la manière nouvelle de penser l'« exception humaine » qu'elle favorise trouvent leur raison d'être dans le fait que les êtres humains, au fil des générations et par la transmission des connaissances, transforment leur environnement ou plus exactement créent leur propre environnement dans des proportions qu'aucun autre animal n'a jamais ne serait-ce qu'approché. Tous les exemples qu'il est possible d'évoquer, les éventails à mouche fabriqués par les chimpanzés, les barrages ingénieux des castors qui, dans une certaine mesure, tiennent compte dans leur activité instinctuelle de construction des contraintes variables de l'environnement, les berceaux magnifiquement ornés édifiés par les ptilonorhynques mâles – plus connus sous le nom d'« oiseaux à berceau » – pour attirer les femelles, etc., en rappelant que l'humanité n'est pas *à part* dans le monde vivant et procède bien d'une évolution naturelle, permettent en même temps d'apprécier à sa juste valeur l'ampleur des percées qu'il convient de rapporter à son mode d'être social-historique. Il y a là un socle – le socle de la réalité humaine sociale-historique – dont l'investigation supposa l'invention et la mise en œuvre de

procédés complexes, notamment numériques, et dont la perception libérée de la religion et des paradigmes séculiers entretenant l'illusion d'un en deçà et/ou d'un au-delà des choses attesta l'avènement d'un espace transnational du pensable social-historique.

Ainsi, les êtres humains se dissocient à un tel point du reste du monde vivant, la réalité qu'ils composent résulte d'un travail tellement intensif et transformateur sur la « nature » (ce qui impressionna tant Friedrich Engels qu'il voulut voir dans le *travail* le ressort même de l'hominisation[13]), elle est irriguée par des représentations symboliques si diversifiées de cette « nature », qu'il peut être tentant de les étudier indépendamment, comme s'ils étaient en dehors ou au-delà de la « nature ».

À cet égard, il y a un paradoxe des notions *psychologie* et *sociologie*, auquel échappe la notion complémentaire de *biologie*.

D'un côté, en effet, les termes *psychologi(qu)e* et *sociologi(qu)e* peuvent être considérés comme des symboles de l'effort cognitif des savants du XIXe siècle visant à réintégrer les faits humains dans la « nature ». Ils servirent à penser les faits humains à l'instar des faits naturels ; ils figurèrent l'ambition d'appliquer aux différentes dimensions de l'existence humaine des procédures de recherche inspirées des sciences de la nature.

Mais d'un autre côté, observe-t-on, ils furent investis comme des termes désignant ce qu'il y a de plus spécifiquement humain dans le monde vivant et ce qu'il y a de plus humain dans l'humain ; comme des termes confortant la démonstration scientifique de l'irréductibilité de l'existence humaine par rapport à tout déterminisme d'ordre « biologique » ou « physique ». Il est vrai que, si ces notions font référence à des processus qu'aucun être humain ne peut contrôler individuellement, et qu'aucune « nature » bienveillante, ni aucune force surnaturelle, ne saurait tenir sous sa coupe, leur usage devient parfois si automatique et routinier que des jeux de langage sans contenu en découlent presque fatalement.

Pour parer en quelque sorte à ce danger, tout se passa comme si les membres des sociétés européennes transformées par une série d'événements et de phénomènes qualifiés de « révolutionnaires » s'étaient efforcés d'inventer, pour penser la « nature » humaine et les relations humaines, un régime conceptuel leur imposant de se colleter sans relâche, consciemment ou non, avec la contradiction ou du moins avec la tension entre un modèle de pensée dichotomique (soit l'opposition individu/société) et un modèle de pensée tridimensionnel (soit l'énigme d'un continuum bio-psycho-sociologique). Dans

le champ intellectuel, faire jouer cette tension entre une problématique censée faciliter la récusation des schèmes de pensée dualistes (tout en encourageant irrésistiblement leur transmutation) et un schéma d'articulation réaliste-congruent des dimensions structurantes de l'existence humaine, dans le cadre de recherches empiriques originales, apparut peut-être comme le meilleur moyen d'esquiver le verbalisme.

Pertinence et innovation

En tout cas, la lecture conjointe de *Über den prozess der Zivilisation*, rédigé entre 1934 et 1938 et sorti en deux volumes en 1939, et de l'essai « Die Gesellschaft der Individuen », composé dans la foulée (mais publié seulement en 1987, dans le recueil éponyme), n'est pas sans procurer le sentiment que leur auteur aurait exploré, sur le plan stylistique comme sur celui de l'ambition synthétique déployée, toutes les potentialités du régime conceptuel des sciences humaines et sociales – témoignant ainsi que la vraie singularité de ce régime serait de permettre de penser et d'expliquer les processus *en tant que tels*, à rebours des traditions intellectuelles établies, propres aux sociétés occidentales, et de certaines intuitions cognitives peut-être communes à l'ensemble des êtres humains.

Le fait est que Norbert Elias a ressenti le besoin de se confronter à la question des rapports entre l'individu et la société, appréhendée comme un problème lié au caractère fondamentalement inadéquat de certaines habitudes de pensée et de langage, *après* avoir livré, dans son maître-ouvrage sur le processus de civilisation (qui éclaire la façon dont les normes de comportement et de pudeur des membres des sociétés occidentales ont évolué, à partir du Moyen Âge, vers un type précis d'autocontrainte corrélativement au processus de monopolisation étatique de la violence physique), une synthèse théorique bio-psycho-sociologique empiriquement fondée, en privilégiant, comme angle d'attaque, la dynamique évolutive de l'équilibre entre la structure dite « sociale » des contraintes exercées par autrui sur la manifestation des pulsions individuelles et la structure dite « psychique » de l'autorégulation pulsionnelle caractérisant chaque individu.

Il ne suffisait donc pas d'établir, sur l'étayage empirique des traités de civilité et par l'entremise d'une reconstitution à grands traits du processus d'étatisation

des sociétés européennes, que la structure du schéma d'autocontrainte d'un être humain dépend toujours de la structure des relations préétablies qu'il trouve à sa naissance ; ou que toute société humaine est « civilisée » ou « civilisatrice » d'une certaine manière, dès lors que les êtres humains sont dotés de la capacité biologique de transformer en autocontrainte (ce qui définit une certaine personnalité psychique) les contraintes « extérieures », variables dans le temps et dans l'espace, déterminées par la structure des relations sociales et les modalités de la domination politique propres à chaque société humaine. Il restait à compléter cette synthèse par des développements abstraits relativement à la question des rapports individu-société. *C'est le signe que l'enjeu d'une articulation empirico-théorique des dimensions biologique, psychologique et sociologique de l'existence humaine cohabite structurellement avec la nécessité de remettre en jeu le (faux)problème de la relation individu-société*. Dans les deux cas, Elias, à la fin des années 1930, tenta d'aller aussi loin que possible.

Ainsi illustra-t-il tout à fait consciemment une méthode spéculative postphilosophique qui, au plus haut niveau, est déclenchée par la maîtrise de l'enchaînement reconstitué ou observé de faits précis, sur une échelle plus ou moins grande, outre qu'elle repose sur le jeu entre un schème de pensée fonctionnellement rhétorique et un schème de pensée rendant possible l'intégration synthétique des connaissances factuelles produites à propos des dimensions nécessairement distinguées de l'existence humaine *ainsi comprise comme un tout*. C'est dire qu'on ne saurait assimiler la philosophie à la pensée spéculative en général. Cette assimilation a pour conséquence d'ôter à la philosophie tout contenu historique identifiable et empêche de comprendre à quel point sa constitution comme discipline particulière a supposé la mobilisation et la mise en ordre de modes d'expression et de pensée incitant à spéculer *avec une certaine allure*, statique, réifiante, essentialisante, etc., afin de contourner ou de transcender la contrainte des faits empiriques et, s'agissant des êtres humains et de la vie en général, *ni plus ni moins que l'histoire*.

Aussi Darwin n'eut-il besoin que d'une culture philosophique minimale pour percevoir qu'il y avait lieu de soumettre à une critique radicale l'essentialisme platonicien et pour déduire de son travail scientifique l'exigence d'une restructuration fondamentale des instruments de pensée. Comme le nota S. J. Gould, il « fit voler en éclats deux mille ans de philosophie et de religion dans l'épigramme la plus remarquable du carnet M [l'un de ses multiples carnets

de travail] : “Platon dit dans le *Phédon* que les ‘idées imaginaires’ viennent de la préexistence de l’âme, qu’elles ne sont pas tirées de l’expérience… Lire *singes* pour préexistence”[14] ».

Mais les plus grands théoriciens de la sociologie venus de la philosophie durent, peut-être avec plus de difficulté encore, désapprendre la pensée statique ou essentialiste avant d’apprendre à examiner et à conceptualiser la réalité des institutions humaines et des processus sociaux. Il n’est pas anodin qu’Elias, dans ses lettres, exprimât souvent cette idée : « On doit désapprendre et réapprendre afin de percevoir l’histoire et la société (*society*) d’une manière plus simple et plus réaliste[15] » ; « Les gens doivent désapprendre avant qu’ils puissent apprendre[16] » ; « Ce n’est pas facile de repenser en termes processuels ou dynamiques ce qu’on a appris dans les termes traditionnels statiques[17] ». De même, Freud, mû par l’ambition de cerner la réalité des dynamiques relationnelles et des processus psychiques constitutifs, sous la forme de l’inconscient sexuel (avec ses débordements mortifères plus ou moins excessifs et répétitifs), de la personnalité de base, ne se souciait pas par hasard de se tenir à l’écart des philosophes (en particulier de Schopenhauer).

Dans cette perspective, raisonner processuellement est un impératif empirique. C’est une nécessité qui provient de l’acceptation de la contrainte du réel. Ce n’est pas un choix abstrait effectué librement parmi une pluralité d’options théoriques. C’est la voie scientifique qu’impose un strict respect des faits observables : « Nous ferions mieux d’ajuster nos concepts à ce qui est effectivement observable, c’est-à-dire aux flux[18]. » Ainsi, précise Elias dans la préface (datée de juillet 1968) à la réédition de *Über den Prozess der Zivilisation*, les concepts d’*individu* et de *société* ne sont pas condamnés à rester cantonnés dans un emploi « figeant ». Tous deux peuvent parfaitement se voir conférer le « caractère de processus » :

> En effet, il est indispensable que le concept de processus soit inclus dans les théories sociologiques, ou toute autre théorie relative aux êtres humains. […] La relation entre les structures individuelles et les structures sociales ne peut être clarifiée qu’à la condition qu’elles soient étudiées en tant qu’entités en constant changement, en constante évolution. Seulement alors il est possible de développer des modèles de leurs rapports […] qui soient en adéquation avec les faits empiriques[19].

Le fait de penser les êtres humains en tant que processus, et de s’efforcer de conceptualiser leur existence *au pluriel*, conduit, *ipso facto*, à renoncer à toute idée d’absolu. Un tel sacrifice marche de conserve avec le principe d’une approche pleinement scientifique des êtres humains. Non seulement ceux-ci ne

sont ni la raison d'être ni le point d'aboutissement inévitable de l'évolution biologique, mais ils ne recèlent en eux aucun trésor caché – la « raison », la « conscience », l'« esprit » – dont la découverte et la maîtrise seraient de leur ressort individuel. La « société » n'existe pas davantage sous l'aspect d'une réalité transcendante dans laquelle les conflits humains pourraient venir s'absoudre et d'où jaillirait le sens ultime de la vie. La réalité humaine dans le monde vivant et dans l'univers est beaucoup plus prosaïque ; c'est une réalité contingente, relationnelle, et marquée sur différents niveaux par des équilibres de forces.

La distinction opérée par Jean-Louis Dessalles entre pertinence narrative et pertinence argumentative, lesquelles vont de pair avec des mécanismes cognitifs différents, est utile pour faire comprendre dans quelle mesure le régime conceptuel des sciences humaines et sociales oblige, en fait, à se passer de toute idée préconçue d'absolu. Dessalles s'est posé la question apparemment incongrue « de savoir pourquoi les êtres humains éprouvaient autant le besoin de signaler des événements courants ou de rapporter des événements passés à leurs congénères[20] ». Il démontre qu'ils répondent, par là, à des stimuli spécifiques, comme l'écart à la norme, les coïncidences ou l'émotion. Toute narration repose sur de l'inattendu. Le registre de l'argumentation, expose ensuite Dessalles, est gouverné par des règles de pertinence qui ne sont pas moins contraignantes. Argumenter, c'est identifier des problèmes, des conflits, des contradictions logiques ; et c'est s'évertuer à les dénouer. Il n'y a d'argumentation qu'en présence d'une problématique, c'est-à-dire d'un conflit cognitif.

Si on déplace librement cette distinction de la vie courante vers l'espace des sciences humaines et sociales, on dira que les deux axes structurants du régime conceptuel de ces sciences, l'axe individu-société et l'axe bio-psycho-sociologique, correspondent à deux contraintes de pertinence dissemblables. Par rapport au premier axe, être pertinent, c'est se montrer adroit dans l'art d'argumenter à propos d'un faux problème ; c'est être en mesure de résoudre une contradiction logique en établissant qu'elle n'a pas de fondement. Par rapport au second axe, être pertinent, c'est clarifier, à l'aide de descriptions détaillées facilement compréhensibles, des articulations complexes et multidimensionnelles. Ces deux registres ne sont pas nécessairement complémentaires.

La question individu-société est systématiquement traitée par les théoriciens de la sociologie et de la psychologie *alors même* qu'elle est présentée comme n'ayant aucun rapport avec la réalité. À l'inverse, les dimensions de l'existence

humaine qu'il est possible de distinguer selon une logique trinitaire sont censées renvoyer à une réalité complexe, comprise – plus ou moins partiellement – en tant que telle. Cette réalité est clarifiée à l'aide de grandes notions structurantes. Il importe d'être précis autant que faire se peut quant à la dimension de l'existence humaine investiguée : cette contrainte de pertinence est de type descriptif-explicatif. Or, quand la description d'une dimension particulière de l'existence humaine s'accompagne de la clarification des rapports de celle-ci avec les autres dimensions ou quand l'objet traité autorise lui-même à effectuer *directement* ce travail de clarification multidimensionnelle, cela amène bien souvent à devoir prendre position et argumenter par rapport au faux problème individu-société (c'est-à-dire à être contraint d'apparaître pertinent relativement à celui-ci). Autrement dit, être capable, sur un objet donné, d'illuminer l'intrication des différentes dimensions structurantes de l'existence humaine, c'est faire preuve d'une pertinence supérieure qui conduit tôt ou tard à avoir à faire montre de pertinence argumentative, en se positionnant par rapport au faux problème individu-société (pourtant présenté comme un obstacle à l'aune des réquisits de la pertinence descriptive-explicative).

Elias a suivi cette trajectoire. À maints égards, il a épuisé le problème des relations entre l'individu et la société, dans son texte « Die Gesellschaft der Individuen[21] », *après* avoir mis au jour, sur la base d'un matériau historique assez conséquent, un lien de corrélation généralisable entre certaines transformations des structures psychiques et certaines transformations des structures sociales, sans omettre de situer les unes et les autres par rapport à des nécessités d'ordre biologique clairement circonscrites. Il n'empêche que le traitement du problème individu-société n'est pas voué à être plus satisfaisant à la lumière de la pertinence argumentative – qui a ses règles spécifiques – si celui qui s'y adonne a par ailleurs fait preuve, sur un autre plan, d'une réelle pertinence descriptive-explicative.

Avec Marx et Freud

Si les principales caractéristiques de la sociologie allemande sont la persistance d'un ancrage solide dans la philosophie et le fait qu'elle soit marquée, notamment pour cette raison, par le dualisme de l'individu (dont l'autonomie représenterait la plus précieuse des valeurs à défendre) et de la société (vue

comme une entité réifiée, comme une réalité extérieure aliénante), on peut se demander si Norbert Elias appartient bien à cette tradition intellectuelle. Car non seulement il coupa les ponts avec la philosophie, mais, en plus, il récusa la pertinence de l'opposition individu/société sous sa forme statique traditionnelle en mettant en avant et en systématisant une série de faits dont la force probatoire apparaît tellement éclatante qu'il y aurait presque lieu de s'étonner que personne, avant lui, ne se fût donné les moyens de les synthétiser de cette manière (on songe, ici, à l'exemple constamment allégué du langage, à la clarification de l'idée de néoténie – mais sans le mot et sans les ambiguïtés du concept – ou au rappel, rien moins que superfétatoire, que les individus sont insérés depuis leur naissance dans des réseaux d'interdépendances et que ces relations – qui possèdent des significations affectives variables, en intensité et dans le temps – structurent leur personnalité).

Il est certes parfaitement légitime de chercher à identifier les aspects les plus idiosyncrasiques de la pensée allemande des phénomènes humains individuels et collectifs, que ce soit en littérature, en philosophie ou en science. Mais cela ne doit pas avoir pour revers la méconnaissance des facettes qui la rapprochent au contraire d'un régime conceptuel scientifique transnational et l'inscrivent, par là même, dans un espace du pensable social-historique englobant de multiples champs intellectuels nationaux.

Ce régime a pour raison d'être de permettre de saisir des réalités processuelles en recourant à des termes stabilisés réticulairement, lesquels désignent des niveaux hiérarchisés de l'existence humaine qu'il convient d'investiguer et de comprendre en tant que tels et les uns par rapport aux autres. Il s'oppose aux modes de pensée qui figent le mouvement, tout comme il prend à contre-pied les logiques de production conceptuelle subordonnées à des vues normatives. À cette aune, *réification* apparaît comme un concept métaphysique qui repose sur des présupposés moraux, confondant être et devoir-être. Si le fait de privilégier son étude, pour retracer l'histoire de la sociologie allemande, a pour finalité de mettre en valeur les courants de la théorie critique, et de justifier de la sorte la visée émancipatoire de la sociologie, il empêche curieusement de comprendre les véritables apports des deux cadres de pensée – le marxisme et la psychanalyse – dans lesquels les tendances critiques ainsi rehaussées semblent pourtant avoir puisé toute leur sève.

Car, à l'instar de Karl Marx, qui fit ressortir la dimension sociale structurante de rapports particuliers, soit l'assujettissement des ouvriers aux détenteurs des moyens de production, et révolutionna ainsi l'abord des processus sociaux

(notamment en renforçant l'équivalence de *gesellschaftlich* et de *sozial* dans le sens de « rapports » et de « conditions » *produisant* les individus et pouvant être compris de la même façon que le « processus historique naturel [*naturgeschichtlichen Prozeß*][22] »), Freud mit l'accent sur certaines relations humaines en tant qu'elles structurent la formation de la personnalité affective individuelle, et modifia ainsi de fond en comble l'arraisonnement des processus psychiques. Il partit de l'individu considéré sous l'angle de son intériorité irréductible ; mais non pas comme s'il était un adulte déjà formé : plutôt en tant qu'être en développement, en tant qu'il fut un enfant soumis à une configuration particulière de relations structurantes sur un plan pulsionnel et émotionnel. Ce point de vue est celui d'un sujet qui ne s'est jamais vraiment appartenu : non pas seulement parce qu'il est un être de désirs et de pulsions ; plus exactement parce que ses désirs et ses pulsions ont été orientés, dirigés à son insu par le canal des primo-relations de l'enfance (dites « relations d'objet »).

Contrairement à une idée reçue (qu'Elias lui-même n'était pas loin de faire sienne en déplorant la « rareté avec laquelle il recour[ait] au pronom "nous"[23] »), Freud n'a donc jamais cessé de conceptualiser au pluriel. L'individu qu'il plaça au cœur de ses préoccupations n'est jamais seul. Il n'est à aucun moment indépendant par rapport à autrui : les relations d'objet de son enfance déterminent en effet la constitution de sa personnalité affective et, ultérieurement, la structure de ses relations intimes. C'est ce dont témoigne la position inconfortable du « moi » entre le « ça » et le « surmoi » dans la représentation freudienne imagée de l'appareil psychique (la fameuse « deuxième topique »). Le « moi » ou le « je » (*Ich*) n'est jamais coupé du « ça » (*Es*), qui connote l'impersonnel des pulsions humaines canalisées par les primo-relations d'objet et les constructions fantasmatiques qui s'ensuivent – et il faut rappeler que le pronom *es*, substantivé par Freud, a plusieurs fonctions qui ne se retrouvent qu'indirectement, ou improprement, dans la forme syncopée de *cela*, celle de pronom démonstratif (« ce »), celle de pronom personnel neutre (« il »), celle de sujet impersonnel (« il » au sens de « il pleut », « *es regnet* »), ou bien celle de sujet d'un passif impersonnel (« on ») ou de sujet apparent (« il », « on »).

Le « ça », au sens psychanalytique du terme, pointe ainsi vers ces interprétations refoulées durant la prime enfance des manifestations des « autres », surtout parentaux, d'où émane une structure particulière de régulation et d'orientation de nos pulsions fondamentales ; ces « autres » primaires, « ils » parlent en nous par l'intermédiaire de nos pulsions et ils s'effacent par là même

sous *ce* qui est toujours plus fort que les innombrables vœux conscients qu'on est susceptible de formuler[24]. Le « ça » ne se conçoit donc qu'en référence à une pluralité d'êtres humains psychiquement absorbés dans le jeu des pulsions et des fantasmes. Quant au vocable *surmoi* (*Über-Ich*), il implique aussi le « nous », puisque les parents, et par leur entremise la « société », sont présents grâce au préfixe *Über*, qui comporte l'idée d'autorité supérieure – une autorité qui ordonne et soumet au(x) « nous ».

De même que la pensée freudienne du modelage psychique de la biologie humaine selon des primo-relations nécessairement situées et datées introduisit un changement de perspective d'autant plus considérable qu'il était supposé traduire l'idéal d'une « science construite sur l'interprétation de l'empirie[25] », de même la pensée marxiste avait contribué à la cristallisation d'une nouvelle image de l'humanité, par le biais de la démonstration que le point de vue des sujets procède, toujours déformé, de la réalité des rapports sociaux qui sont d'abord des rapports de production. Un tel point de vue n'a donc rien d'un donné absolutisé et opposé à la « chose » sociale. Les individus ne sont pas portés de manière innée à se percevoir en tant que sujets libres et autonomes pour blâmer ensuite la réalité aliénante des mécanismes d'interdépendances. Ce n'est pas un hasard si Marx abandonna, avec les termes *Entfremdung* et *Entaüsserung* (*aliénation*), la représentation d'*une* essence de l'« homme », d'*un* être générique, d'*un* sujet abstrait nanti de droits naturels niés par l'organisation économique[26]. Tout au contraire, il s'appliqua à penser l'idée d'« inhumanité » exprimée par le mot *réification* de telle sorte qu'elle ne renvoyât plus au « sujet » autonome, mais aux êtres humains en relation les uns avec les autres, et formés par ces relations mêmes. Car, s'il est vrai que les activités humaines, à partir du moment où elles cessent d'être structurées par la religion ou un ensemble de configurations de relations personnelles subordonnées les unes aux autres selon un ordre hiérarchique visible par tous et connu de tous, paraissent et sont *de facto* soumises à des mécanismes impersonnels, rien n'impose de donner le primat à la vision normative du sujet adulte autodéterminé lorsqu'on les prend pour thème de réflexion.

Elias, sur la base d'un objet empirique – la société de cour – antérieur à celui à partir duquel s'étaient étayées la restructuration marxiste du concept *social* (*gesellschaftlich*) et la réorientation freudienne du concept *psychique* (*seelisch*, *psychische*), c'est-à-dire la société bourgeoise-industrielle-urbaine, radicalisa et synthétisa ce double changement de perspective en conceptualisant les interdépendances humaines, la réalité relationnelle-processuelle des

configurations dans lesquelles tout être humain se trouve pris de la naissance à la mort, non pas comme la réalité première – ce qui n'eût rien changé au problème de l'œuf et de la poule, entretenu par le débat individu-société –, mais comme la seule et unique réalité englobant ce qu'on appelle l'« individu » et ce qu'on nomme la « société ».

Il faut, écrit-il dans *Die Höfische Gesellschaft*, « mettre de côté toutes les spéculations métaphysiques ou philosophiques relatives au "problème de la liberté"[27] », qui placent en leur centre « un être humain particulier, qui se suffit entièrement à lui-même et qui, apparemment, est absolument indépendant à l'égard de tous les autres êtres humains[28] ». Il est possible, ajoute-t-il, de « prendre comme point de départ non pas un être humain singulier absolument indépendant, mais plutôt ce qui se laisse observer en réalité, à savoir une multitude d'êtres humains interdépendants, qui forment des configurations [*Figurationen*] spécifiques, comme par exemple la Cour[29] ». Cela, afin d'expliquer des « phénomènes humains observables[30] » tels que les relations de pouvoir (car les êtres humains, s'ils sont toujours dépendants les uns des autres, le sont à des degrés divers et variables, et c'est cette prémisse factuelle différenciée et développementale qu'il revient *in fine* au sociologue de pénétrer).

Dépasser Simmel

On l'a dit : c'est dans le contexte de la République de Weimar que Norbert Elias put jeter les fondements de cette « théorie sociologique des interdépendances » destinée à faire progresser la « recherche sociologique empirique » et à faire pièce à la notion d'« interaction » (qui ne laissait place qu'à l'initiative « d'un "Moi" et d'un "Autre"[31] ») et à l'idée de l'*homo clausus*. Sous Weimar, les « mandarins » n'avaient rien perdu de leur pouvoir d'intimidation (d'autant qu'ils se sentaient cernés). Les résistances intellectuelles à l'encontre de l'idée de science sociale restaient fortes. Les considérations de méthode étaient plus que jamais au premier plan. Les tenants d'une assimilation de la sociologie à une étude des « formes » faisaient entendre leur voix. Néanmoins, la notion de *sociologie* – et c'était une « révolution » – n'avait plus à être étroitement limitée pour être acceptée. Des chaires de sociologie ainsi que des instituts spécialisés (par exemple, l'Institut für Sozial- und Staatswissenschaften de l'université d'Heidelberg, qu'Elias rejoignit en 1924[32], ou l'Institut für Sozialforschung de

Francfort, qu'il côtoya de 1929 à 1933) avaient vu le jour après la Première Guerre mondiale, et, *mutatis mutandis*, le ministre de la Culture de la Prusse, le philologue Carl Heinrich Becker, jouait un rôle comparable à celui rempli par Louis Liard quelques années plus tôt en France.

Il ne faut pas se méprendre sur la portée d'une telle prise de position. Dans la version publiée en 1969 de *Die Höfische Gesellschaft*, plus de trente-cinq ans après sa conception originelle, elle vise le Nord-Américain Talcott Parsons (1902-1979), qui dominait alors la sociologie internationale[33]. Dans la dernière section fondamentale (n° 14) du chapitre central, intitulé « Die Verkettung des Königs durch Etikette und Prestigechancen[34] », Elias attire en effet l'attention sur les limites de la juxtaposition typiquement parsonienne d'une théorie de l'action et d'une théorie des systèmes ; cela, pour introduire son propre concept de *Figuration*, qui, dit-il, a l'avantage d'être neutre et peut s'appliquer aussi bien à des relations humaines amicales ou pacifiques qu'à des relations humaines inamicales et marquées par de fortes tensions[35]. Mais s'est-on pour autant « rapproché de la solution du problème des rapports de l'individu et de la société [*des Verhältnisses von Einzelmensch und Gesellschaft*][36] » ?

Si Elias, reprenant à la fin des années 1960 son manuscrit de 1933, n'a visiblement pas résisté au plaisir d'une pique à l'endroit de Parsons et fait allusion à l'espace des possibles de la sociologie internationale des années 1950-1960, les pages qui suivent montrent que la plus grande part de *Die Höfische Gesellschaft* doit évidemment être lue à la lumière de l'espace des possibles du champ de la sociologie allemande des années 1920 (ces deux espaces des possibles constituant deux mises en forme circonstanciées d'un même horizon du pensable social-historique)[37]. Car c'est véritablement le concept d'*interdépendance*, plus que celui de *configuration* (*Gestalt*, restructuré grâce à la notion d'*Interdependenz*, aurait pu tout aussi bien faire l'affaire, et peut-être d'ailleurs la fit-il avant qu'Elias ne se convainquît des vertus du terme *Figuration*), qui rend possible la résolution du problème des rapports de l'« individu » et de la « société ».

La difficulté est la suivante : tandis que les êtres humains vivent et meurent, les fonctions qu'ils occupent et les conditions qui déterminent les relations entre ces fonctions et partant les relations interindividuelles peuvent se perpétuer, tout en se transformant. Évidemment, il serait trop facile d'arguer que l'ensemble des fonctions et conditions se modifient à chaque changement de génération. L'observation de la réalité montre qu'il en va autrement : *il y a continuité de certaines conditions*.

Il nous semble que, par rapport à cette difficulté, Elias renvoie dos à dos deux positions qui dominaient les discussions théoriques de la sociologie allemande (même si, s'agissant de la première, il reste assez équivoque, la prise de distance ne laisse aucun doute). Une première manière de penser la continuité des « conditions abstraites » déterminant les relations entre le roi et les courtisans eût pu consister, en effet, à l'appréhender comme la perpétuation contingente d'un type de rapport, c'est-à-dire d'une forme (la situation du *tertius gaudens*, le rapport hiérarchique de prestige, etc.). Il eût été possible, aussi, de saisir cette continuité « comme quelque chose d'extérieur aux êtres humains singuliers, par exemple en parlant de conditions "économiques", "sociales" ou "culturelles"[38] ».

Elias se fait fort de déjouer ces deux pièges de la pensée, le premier de type simmélien, le second de type vaguement marxisant ou hégélien : on ne peut ni se satisfaire d'abstraire une forme donnée ou un type de rapport formel susceptible de se retrouver à l'identique dans d'autres époques ou dans des espaces différents, ni s'en remettre aveuglément aux grandes notions sur lesquelles les êtres humains, dans la vie quotidienne ou selon une finalité d'ordre scientifique, se sont entendus pour évoquer la dimension « collective » de l'existence humaine ainsi que l'ensemble des processus et conditions de vie dont la production et la reproduction ont l'air de résulter de l'action de forces « extérieures » toutes-puissantes.

Les êtres humains dépendent plus ou moins les uns des autres. Ils vivent plus ou moins bien leur condition d'êtres interdépendants sur tous les plans. Ils tirent plus ou moins bien leur épingle du jeu, du point de vue de la satisfaction de leurs pulsions fondamentales ou de la saturation de leurs valences affectives, au sein des multiples réseaux d'interdépendances fonctionnelles qu'ils forment les uns avec les autres. Tels sont les *types psychiques réels* indissociables de *types sociaux réels* que le sociologue a pour tâche d'investiguer. La notion d'*interdépendance* suggère – et l'idée a toutes les apparences du paradoxe – qu'il doit étudier une série de conditions *variables* ayant pour caractéristique commune d'exprimer un *invariant* de l'existence humaine ; car si les êtres humains sont interdépendants par nature, *ils sont reliés les uns aux autres dans des chaînes d'interdépendances toujours spécifiques*. L'objet de la sociologie, ce sont donc les *interdépendances spécifiques* (« *spezifische Interdependenzen*[39] »). Et on peut dire que *Figuration* renvoie à ces interdépendances spécifiques telles qu'elles se structurent et évoluent au fil du temps. Cela dit, la notion centrale est bien *Interdependenz*. C'est elle qui fait le lien entre la « nature » et la « culture », entre le biologique et le social ; c'est elle qui incite à mettre en œuvre des

recherches empiriques précises et détaillées, dans la mesure où les interdépendances sont toujours spécifiques et déterminent ainsi, chez leurs membres, une structure particulière de l'économie psychique tout aussi élucidable que la structure des relations elle-même.

Si le concept d'*interdépendance* fournit à Elias, à la fin des années 1960, les moyens de critiquer la théorie parsonienne, il est probable qu'elle lui avait surtout permis, au début des années 1930, de prendre position contre l'opposition forme/contenu, le couple transcendantal du « Moi » et du « Toi », ou la notion d'*action réciproque*, c'est-à-dire *contre les choix épistémologiques et les conceptions idéalistes de Simmel*. Au vrai, cet au-delà de la philosophie sociale simmélienne, d'une sociologie des « formes » qui, avec Leopold von Wiese, trouvait une seconde jeunesse (puisque, de la « finesse » et de la « dissection concrète » limitées à quelques « relations censément remarquables » comme le conflit ou le secret, elle s'étendait désormais au « système » tout entier des « relations »[40]) et se révélait en tout cas bien utile pour garantir à la discipline en extension une « niche » entre l'histoire et l'économie, avait à peine besoin d'être explicité.

Dès lors qu'étaient mis face à face une grille de contenus donnés par nature et un répertoire de formes de sociation construit de façon axiomatique, il était loisible d'effectuer un nombre inépuisable de combinaisons, pour repérer des types de formes compatibles avec des contenus très différents, ou des contenus similaires accueillis dans des formes antagonistes. Mais qu'avait-on prouvé, au juste, une fois qu'on avait établi que des formes, comme inchangées, pouvaient se retrouver dans des contextes historiques variables, procéder de motivations affectives dissemblables ou servir des intérêts collectifs en tous points opposés ? Rien, ou pas grand-chose.

C'est pourquoi, au lieu de manier de la sorte des formes sociales abstraites, Elias préféra rendre raison de formes sociales concrètes, c'est-à-dire d'ensembles développementaux d'êtres humains liés les uns aux autres en fonction de motifs particuliers tenant tous, *in fine*, à la nature humaine, et selon des structures spécifiques et en vue d'atteindre des objectifs variés ayant pour propriété d'être investigables – en tant que processus dynamiques de transformation – sur un double plan psycho- et sociogénétique. C'est pourquoi, contre le postulat en définitive vain et spécieux de l'impossibilité d'un accès direct au réel, ou d'une simple copie de ce qui a effectivement eu lieu, il travailla à identifier et à écarter les obstacles bloquant *en pratique* les nombreux sentiers empruntables vers une réalité développementale mieux comprise et explicitée.

C’est pourquoi, aussi, à l’encontre de l’*a priori* épistémologique nominaliste en vertu duquel l’individu serait la seule « vraie » réalité que le sociologue saurait prétendre croiser sur sa route, il indiqua avec force que les configurations formées par des êtres humains interdépendants sont tout aussi concrètes – réelles – que les êtres humains eux-mêmes considérés individuellement : « Si le terme “concret” a après tout un sens, on peut dire que la figuration, que forment les joueurs ensemble, est aussi concrète que le sont les joueurs[41]. »

Ce qui signifie qu’il n’y a pas deux ordres de réalité pour ainsi dire concrescents : la configuration *et* les « joueurs ». Mais qu’il n’y a qu’une seule réalité, les *joueurs qui jouent le jeu*, ou le *jeu joué par les joueurs*, d’où on peut certes extraire un joueur particulier, *sachant que son comportement ne sera compréhensible et explicable qu’à la condition d’être rapporté aux autres joueurs jouant avec lui*. Il y va d’une nouvelle image de soi : plutôt que de se voir comme des « moi » coupés de la société, les êtres humains sont invités à se saisir les uns les autres dans la dynamique de leurs interrelations permanentes et à cerner la structure de ces interrelations sans la confondre avec quelque force substantielle agissant souverainement au-dessus d’eux, voire à leur insu. Il y va d’une vision non « tragique » de la « culture » : montrer que *les individus* forment des configurations multiples et produisent des œuvres à travers ces configurations mêmes qui les forment et qu’ils forment ne revêt en soi aucun accent normatif, contrairement au fait de dire que *l’individu* est incapable de pénétrer le sens des œuvres culturelles qui se déploient à un rythme industriel *autour de lui*, et l’écrasent.

Consentir (ou pas) à un régime contraignant

Il n’est peut-être pas excessif d’affirmer qu’on tient, avec Elias, un exemple achevé de *consentement* à la contrainte du régime conceptuel des sciences humaines et sociales, laquelle implique, notamment : 1. la nécessité de se référer constamment à des enquêtes empiriques circonstanciées et/ou d’en mener soi-même ; 2. la nécessité de prendre ses distances vis-à-vis de la langue philosophique et de l’image de l’« homme » qui la sous-tend, et de réorienter, ce

faisant, les instruments de pensée disponibles afin de conceptualiser des types réels et de saisir l'humanité *au pluriel* ainsi que les changements de situation, d'état ou de *forme* qu'elle traverse continûment.

À l'inverse, on le sait, Simmel offre un exemple paradigmatique de *résistance* à cette contrainte, ou de subversion de celle-ci, par le truchement d'un jeu dialectique subtil et profond centré sur le « moi ».

Rappelons que les *a priori* simméliens, censés éclairer surtout les conditions de possibilité des sciences sociales-historiques, ne ressemblaient que de loin, quand ils ne s'y opposaient pas, aux *a priori* kantiens forgés pour rendre compte des conditions de possibilité des sciences de la nature. Ils étaient pourtant gouvernés par la même nécessité. Ils étaient construits sur un même modèle. Il fallait que des *a priori* existent, et cela passait par l'affirmation d'un « moi » *non psychologique* (et, partant, non biologique et non sociologique). Simmel l'exprima en toutes lettres : il convenait de *préserver* la « position idéaliste[42] ». Par là, et par là seulement, la philosophie était justifiée d'exister. Que cette quête transcendantale de réalités principielles pures de tout conditionnement historique, et conditionnant les divers types d'expérience (et, ce faisant, les multiples sciences corrélatives), entraînât des conséquences aporétiques, dès lors qu'elle était mise au service de l'occupation d'une position d'extériorité absolue par rapport au régime de pensée des sciences humaines et sociales, c'est ce dont témoigna l'élévation par Simmel du « toi » au rang de catégorie « aussi décisive pour la constitution du monde pratique et historique que la substance ou la causalité pour le monde des sciences naturelles[43] ».

Car, qu'il fût question de la société, des rapports humains, de la nature humaine (soit l'humain comme « animal politique[44] ») ou de la compréhension historique, tout était renvoyé *in fine* – corollairement à la critique de la tendance psychologique du « moi » à se projeter dans autrui – au « moi » en tant qu'instance apriorique irréductible d'autosaisie de l'unité du « moi » *et* de saisie de l'unité tout aussi souveraine et incontestable du « toi » (laquelle saisie du « toi » valait surtout au titre de révélation déterminante et décisoire de la vérité unitaire et inabsorbable du « moi », mais aussi au titre de promesse de communion). Ce renvoi était ainsi censé livrer la clef de l'énigme des sciences sociales-historiques. Or il n'avait qu'un seul motif : la défense de l'idéalisme. Le « toi » pouvait permettre d'évoquer une catégorie de l'esprit aussi absolue que l'espace ou le temps, et c'était tout ce qui importait. C'était une pure abstraction, dont Simmel excusa l'évident caractère arbitraire en assumant le fait d'exprimer, par elle, une conception du monde parmi d'autres.

À quoi s'opposait-elle ? On l'a déjà dit : *à l'histoire*. On savait déjà que la Terre, et par conséquent l'humanité, n'était pas le centre de l'univers. On prenait désormais conscience, avec le régime de pensée des sciences humaines et sociales, que le monde social n'était pas orienté par rapport au « moi » ; et que le monde vivant ne l'était pas davantage. Cela signifiait en même temps qu'il était possible de rendre raison de l'histoire sous un triple aspect : *évolutif*, concernant l'ensemble des êtres organiques (dont les humains) emportés dans un gigantesque flux unique de diversifications dictées par les caprices des changements environnementaux (ou, plus précisément, par les caprices de l'entrecroisement du préexistant et du contingent produits par l'environnement *en tant que changeant*) ; *développemental*, concernant les seules sociétés humaines dans la mesure où on observe que leurs transformations, si elles ne sont liées à aucune modification adaptative de la constitution biologique de l'espèce humaine, sont liées à une caractéristique propre à celle-ci, à savoir l'importance revêtue par l'apprentissage dans la régulation du comportement ; *personnel*, concernant tel individu donné.

En dernière analyse, si l'effort synthétique considérable dont Simmel et Elias témoignèrent tous deux, dans des espaces des possibles certes différents (dans le second cas, sous la République de Weimar, il n'était évidemment pas indifférent que la puissance cognitive de la psychanalyse commençât à être exploitée dans une variété croissante de directions, que le fait d'être juif cessât d'être un obstacle presque rédhibitoire pour accéder à un poste universitaire, que les philosophes en rupture de ban et désireux de faire carrière en sociologie bénéficient de certains lieux d'accueil, que le pouvoir politique ne fût pas hostile à ce qu'on sortît des sentiers battus, etc.) dont la contrainte n'épuise pas le problème du « tempérament » ou de la « personnalité », se détacha *sur un même fond cognitif et conceptuel bio-psycho-sociologique*, il est permis de considérer qu'il était orienté, pour le « philosophe », par le souci d'arraisonner une révolution du pensable du point de vue des présupposés de la philosophie kantienne, et, pour le sociologue, par la volonté de la pousser jusqu'au bout, et, par le fait même de se plier à la sorte de « principe de conceptualisation par corrélation[45] » qu'elle délimitait, de la mettre en pratique.

C'est dire si l'activité philosophique de théorisation, commandée (et pas seulement sous sa forme idéaliste) par l'image de l'*homo clausus* ainsi que par la nécessité de mettre en avant le postulat d'un travail de l'esprit qui ne devrait à rien d'autre que lui-même, ne saurait être confondue avec la production théorique inscrite dans une discipline spécialisée de recherche (détenant, en tant

que telle, des méthodes et des schèmes conceptuels nécessairement adaptés aux contraintes de ses objets) elle-même située dans un métarégime conceptuel véhiculant une image objectivante et historisante des êtres humains interdépendants sur tous les plans[46].

Ayant examiné empiriquement la structure de relations d'une configuration réelle – la cour – ainsi que la structure de la personnalité des membres de cette configuration, Elias se sentit sans doute autorisé à évacuer nombre de faux problèmes dus à l'absence d'études détaillées de cette ampleur, du « problème » de la démarcation de la sociologie par rapport à la psychologie à celui d'un objet propre à la sociologie obtenu par abstraction de ce qui serait vraiment le « social » dans le *social*, qui revenait à ne définir la sociologie comme un point de vue particulier ou une science particulière possédant un champ de recherches ou plus exactement un champ de problématisations rigoureusement délimité que pour autant qu'on présupposait qu'elle n'avait pas à être la *science de la société* ou la *science par excellence des faits sociaux*, alors (or c'est ce fait même qui justifiait une telle prétention, condamnée par principe !) qu'elle symbolisait l'advenue d'un point de vue nouveau, que nul ne pouvait ignorer – le « point de vue de la production sociale [*Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Produktion*][47] ».

Cela régla la question de son rapport à Simmel, et aux néokantiens en général. Il n'y avait plus à revenir dessus[48]. Ainsi, à ses yeux, le problème de savoir ce qui rend « possible » la « société » était dépourvu de signification. Les choses étaient simples. Il n'y avait plus lieu de les compliquer à l'excès. Les êtres humains, du fait de leur constitution biologique, sont capables et sont requis de former des sociétés complexes, de produire des cultures plus ou moins élaborées, d'assimiler un nombre potentiellement considérable de connaissances et de symboles transmissibles, de contrôler leurs pulsions selon des modèles appris. Ils sont par nature interdépendants. Ils représentent, dans le monde vivant, une espèce sociale d'un type singulier, qui laisse à penser que la sélection naturelle « a agi de manière à rendre maximale la flexibilité de [leur] comportement[49] ». Ils ne se contentent pas, comme les autres primates, de vivre sous la forme de groupes structurés par des rangs de dominance, des modes plus ou moins stabilisés de résolution des conflits, des équilibres établis de répartition des ressources alimentaires disponibles et des chances de reproduction sexuelle. Ils produisent, de surcroît, leur propre environnement d'institutions ; et, indépendamment de tout codage génétique, ils lui donnent un sens et s'orientent en son sein par le biais de symboles qui séparent autant qu'ils rapprochent.

De ce point de vue, il est piquant de constater que, sous l'appellation de *formes de la sociation*, Simmel semble avoir englobé des aspects de la nature humaine, du comportement humain et de la structure des relations humaines qui sont précisément investigués, de nos jours, par des scientifiques s'inscrivant dans les perspectives complémentaires de la psychologie évolutionnaire, de l'éthologie, de la neuroscience sociale ou des sciences cognitives. On pense, notamment, aux relations de *dominance*, au couple *domination/subordination*, au *conflit*, soit autant de « formes pures », selon Simmel, dorénavant étudiées comme des réalités factuelles grâce à des procédés idoines (de l'observation des singes rhésus à l'usage des techniques d'imagerie cérébrale en passant par les expériences de laboratoire).

Mais peut-être, pour construire, sur la base d'enquêtes empiriques et d'observations circonstanciées, une véritable image scientifique des êtres humains – *en tant que processus fonctionnellement et affectivement interdépendants* –, fallut-il, en Allemagne, joindre la psychanalyse à la sociologie, et annihiler avec plus de vigueur qu'ailleurs le concept statique de l'adulte qui n'a jamais été un enfant, possède de manière innée les outils lui donnant les moyens de se livrer à l'activité de pensée, se perçoit lui-même comme le centre du monde, n'interagit avec d'autres « moi » isolés que lorsqu'il le veut bien et parce qu'il le vaut bien. Cette sortie du tête-à-tête avec le néokantisme, qu'avaient déjà esquissée avec plus ou moins de succès les « fondateurs » de la sociologie allemande, Simmel (avant de se rétracter), Weber et surtout Tönnies, n'eût bien entendu pas été possible sans les transformations du champ universitaire allemand après 1918, ni sans l'apparition d'un espace d'avant-garde aussi dynamique que celui de l'université de Francfort[50].

Et ce n'est pas un hasard si, s'affranchissant de l'idéalisme, Elias – comme en témoigne la fameuse analyse sociogénétique de l'opposition culture/civilisation qui ouvre *Über den Prozess der Zivilisation* – s'émancipa de l'idéologie de la *Bildung* et de la *Kultur*, qui n'avait cessé d'être radicalisée, à l'encontre de la face technique et pratique de la rationalité, par les « mandarins allemands », à mesure que grandissait en eux l'impression de décliner. C'est ce qui fait tout le prix de la révolution sociologique telle qu'elle s'accomplit, ou, plutôt, telle qu'elle aurait pu s'accomplir en Allemagne.

Notes du chapitre 8

1. F. VANDENBERGHE, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, tome II : *Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris, 1998, p. 333. Les

deux volumes de cet ouvrage ont été traduits en anglais sous le titre *A Philosophical History of German Sociology* (Routledge, Londres/New York, 2009).

2. *Idem*, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, tome I : *Marx, Simmel, Weber, Lukács*, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris, 1997, p. 30.

3. *Idem*, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, tome II, *op. cit.*, p. 300.

4. *Ibid.*, p. 332.

5. *Ibid.*, p. 293.

6. Voir M. JOLY, *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique : la réception française*, Fayard, Paris, 2012, p. 99-102 ; *idem*, « Dynamique de champ et "événements". Le projet intellectuel de Norbert Elias (1930-1945) », *in* Q. DELUERMOZ (dir.), *Norbert Elias*, Perrin, Paris, 2012, p. 163-200 (en particulier p. 168-170 et p. 176-179). Voir aussi S. MENNELL, *Norbert Elias. An Introduction*, University College Dublin Press, Dublin, 1998 [1989] ; H. KORTE, *Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers*, Springer VS, Wiesbaden, 2013 [1988].

7. N. ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation : soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. II : *Wandlungen der Gesellschaft : Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Suhrkamp, Francfort, 1976 [1939], p. 391-392.

8. *Idem*, *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Suhrkamp, Francfort, 1984, p. 41.

9. K. MARX et F. ENGELS, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialimus in seinen verschiedenen Propheten 1845-1846*, Verlag für Literatur und Politik, Vienne/Berlin, 1932, p. 16.

10. N. ELIAS, « La "nature" entre engagement et distanciation » (1986), *in La Dynamique sociale de la conscience, Sociologie de la connaissance et des sciences* (trad. de l'allemand par Hélène Leclerc et de l'anglais par Marc Joly, Delphine Moraldo et Marianne Woolven), La Découverte, Paris, 2016, p. 284.

11. *Idem*, *Théorie des symboles*, *op. cit.*

12. Voir J. MONOD, *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris, 1970, p. 48-51 et p. 210-217.

13. F. ENGELS, « Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen » (1876), *in Dialektik der Natur*, Dietz, Berlin, 1955, p. 179-194.

14. S. J. GOULD, *Darwin et les grandes énigmes de la vie. Réflexions sur l'histoire naturelle* (trad. de l'anglais par Daniel Lemoine), Seuil, Paris, 1997 [1979], p. 23. Gould insistait beaucoup sur ce point : se délester de l'essentialisme platonicien aurait été – demeurerait – nécessaire pour ne plus céder à la méprise conduisant à voir dans les tendances le mouvement dans une direction précise d'une entité particulière (soit l'*essence* d'un système plus large dont la totalité des variations – lesquelles s'accroissent ou diminuent et peuvent ainsi *réellement* produire des « tendances » – se trouve par là même étrangement négligée). Cette erreur « platonicienne » est patente dans le domaine de l'histoire de la vie, l'être humain – mince rameau apparu fortuitement, il y a peu, sur l'arbre de la vie – étant assimilé à une essence dont l'évolution particulière serait censée résumer toute l'histoire de la diversité du vivant. Voir peut-être son meilleur essai : S. J. GOULD, *L'Éventail du vivant. Le mythe du progrès* (trad. de l'anglais par Christian Grandmougin), Seuil, Paris, 1997.

15. Lettre de N. Elias à J. Goudsblom, n. d. (printemps 1970 ; DLA, Elias, I, 37).

16. Lettre de N. Elias à J. Herrin, 21 juin 1970 (DLA, Elias, I, 38).

17. Lettre de N. Elias à M. Eve, 2 août 1979 (DLA, Elias, I, 35).

18. N. ELIAS, « Entretien », *L'Express*, 6-12 décembre 1985.

19. *Idem*, *Über den Prozess der Zivilisation : soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. I : *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Suhrkamp, Francfort, 1976 [1939], p. 20-21.

20. J.-L. DESSALLES, *La Pertinence et ses origines cognitives*, *op. cit.*, p. 19.

21. Sur un plan rhétorique, sa progression est subtile. Ainsi, s'il recourt à des images, évoquant tour à tour la danse, le filet de pêche, les notes des partitions de musique, les sons et les mots, ou le jeu de cartes, il s'emploie parallèlement – puis exclusivement – à formaliser, par petites touches, un style d'écriture qui,

puisant dans le stock disponible des connaissances scientifiques et tirant un profit maximal des ressources du langage ordinaire, serait par lui-même capable de restituer avec précision ce que l'observation intuitive a tant de mal à cerner et à traduire : à savoir que les relations structurent le développement du cerveau – qui est tout sauf une toile vierge – et l'existence tout entière des êtres humains et qu'il n'y a par conséquent aucun sens à opposer comme des réalités distinctes le corps et l'esprit, la société et l'individu. Le sociologue ne manque pas enfin d'émettre des hypothèses socio-historiques pour expliquer la genèse d'une conscience de soi subordonnant le « nous » au « je » (toutes ces hypothèses se ramenant *in fine* au phénomène de la différenciation sociale, des progrès de la mercantilisation et de l'étatisation au fait d'appartenir à divers groupes ou de participer à de multiples niveaux d'intégration en passant par l'allongement du processus de préparation aux fonctions de la vie adulte). Voir N. ELIAS, « Die Gesellschaft der Individuen » (1938), *in Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Francfort, 1987, p. 15-98 (« La société des individus », *in La Société des individus* [trad. de l'allemand par Jeanne Etoré], Fayard, Paris, 1991, p. 37-108).

22. K. MARX, « Vorwort zu ersten Auflage », *in Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Im Zusammenhang ausgewählt und eingeleitet von Benedikt Kautsky*, A. Kröner, Stuttgart, 1957 [1867], p. 1.

23. Voir N. ELIAS, « Le concept freudien de société et au-delà » (1990), *in Au-delà de Freud*, *op. cit.*, p. 138.

24. Bien sûr, les mécanismes inconscients de la vie mentale sont plus divers et complexes. Le neurologue viennois Sigmund Exner jugeait ainsi, en 1899, qu'il ne fallait pas dire « je pense », mais « ça pense en moi [*es denkt in mir*] » (cité dans S. DEHAENE, *Le Code de la conscience*, O. Jacob, Paris, 2014, p. 81).

25. S. FREUD, « Zur Einführung des Narzißmus » (1914), *in Gesammelte Werke*, Bd. X : *Werke aus den Jahren 1913-1917*, Imago Publishing, Londres, 1949, p. 142.

26. Voir R. ARON, *Le Marxisme de Marx*, Éd. de Fallois, Paris, 2002, p. 171-199, p. 439 et p. 477-478. On regrettera qu'Aron, dans ces cours par ailleurs lumineux, en soit resté à l'idée d'un Marx philosophe *et* économiste, sans mentionner Darwin, dont l'approche historique frappa le futur auteur du *Capital* et joua peut-être un rôle crucial de « jonction » pour concilier son héritage philosophique hégélien et son engagement aussi total que subversif dans la science économique.

27. N. ELIAS, *Die Höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung : Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1969, p. 219-220.

28. *Ibid.*, p. 220.

29. *Ibid.* On ne peut pas dire que la traduction française, élégante et professionnelle, due à Pierre Kamnitzer, restitue parfaitement le caractère radical de la prise de distance de Norbert Elias à l'égard du mode de conceptualisation philosophique centré sur l'être humain au singulier, au bénéfice d'un mode de conceptualisation sociologique partant des êtres humains au pluriel. Voir N. ELIAS, *La Société de cour*, Flammarion, Paris, 1985 [1974], p. 153-154.

30. N. ELIAS, *Die Höfische Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 220.

31. *Ibid*.

32. Voir R. BLOMERT, *Intellektuelle im Aufbruch. Karl Mannheim, Alfred Weber, Norbert Elias und die Heidelberger Sozialwissenschaften der Zwischenkriegzeit*, C. Hauser, Munich, 1999.

33. Comme on le comprend à la lecture de la longue préface consacrée aux rapports de la sociologie à la science historique, écrite par Elias à la fin des années 1960 à la demande de son éditeur, dans laquelle Parsons est nommément cité (voir N. ELIAS, *Die Höfische Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 56).

34. Littéralement : « L'enchaînement du roi par l'étiquette et les chances de prestige ». La traduction la plus satisfaisante serait sans doute : « Le roi enchaîné par l'étiquette et les chances de prestige ». Dans *La Société de cour*, le traducteur (à moins que ce fût l'éditeur) préféra : « Le roi dans la société de cour ». La multiplication de choix de ce genre – qui, considérés un à un, paraissent anodins – finit par ruiner tout l'effort de réorientation conceptuelle mis en œuvre par un auteur qui prit un soin particulier à ne pas séparer l'« individu » de la « société ».

35. N. ELIAS, *Die Höfische Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 214-215.

36. *Ibid.*, p. 215.

37. La version originale de *Die Höfische Gesellschaft* doit être considérée comme perdue. On ne peut donc malheureusement pas comparer cette version, achevée en 1933, à celle publiée trente-six ans plus tard.

38. N. ELIAS, *Die Höfische Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 216.

39. *Ibid.*, p. 217.

40. L. VON WIESE, *Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen.* Première partie : *Beziehungslehre*, Duncker & Humblot, Munich/Leipzig, 1924, p. 41.

41. N. ELIAS, *Was ist Soziologie ?*, *op. cit.*, p. 142.

42. G. SIMMEL, « Vom Wesen des historischen Verstehens » (1918), *in Gesamtausgabe 16*, Suhrkamp, Francfort, 1999, p. 160.

43. *Ibid.*, p. 161.

44. *Ibid.*, p. 162.

45. Ce n'est peut-être pas un hasard si la restructuration processualisante de nos manières de penser et de parler semble indissociable de l'invention, avec le régime bio-psycho-sociologique, d'un « principe de conceptualisation par corrélation » (mais impliquant potentiellement trois ordres de réalité et trois ordres conceptuels-terminologiques, et non pas, systématiquement, deux) comparable à celui mis au jour par François JULLIEN en analysant l'« expression linguistique du procès » propre au chinois : « L'orientation conceptuelle n'advient que par relation avec un autre terme et formant système avec lui. […] Le fait même de la corrélation […] sert de conceptualisation possible au "procès" » (*Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois. Essai de problématique interculturelle*, Seuil, Paris, 1989, p. 180-181). L'auteur évoque lui-même un point de rencontre envisageable entre la pensée chinoise et l'« affirmation ["occidentale"] d'une continuité entre les différents plans de l'expérience et du savoir, du "physique" au "social" » (*ibid.*, p. 285-286).

46. On se permet de s'opposer ici à Gérard NOIRIEL, lequel, dans un livre qui a fait date, prête à Norbert Elias une intention de « démolition » des théories de Weber et de Durkheim (destinée à faire valoir ses propres apports théoriques) qui lui paraît contradictoire avec l'idéal scientifique de « cumulativité », et qu'il assimile – sous le seul motif qu'elle serait gouvernée par une logique individuelle d'affirmation de soi – à la « démarche du "philosophe pur" » (*Sur la « crise » de l'histoire*, Gallimard, Paris, 2005, p. 234). C'est ne pas voir combien la sociologie a changé les conditions de la production théorique, et combien ce changement est lié à la formation sociale d'un régime de pensée contraignant qui a pour caractéristique de ne plus dépendre du « champ philosophique » et que la nouvelle discipline s'est trouvée en situation, d'abord de *parachever* malgré elle, ensuite de devoir en faire comprendre toute la portée et l'efficace. Ajoutons que *clarifier* (le *moteur scientifique* d'Elias) n'équivaut pas nécessairement à « démolir ».

47. G. SIMMEL, *Grundfragen der Soziologie*, *op. cit.*, p. 17.

48. Les documents qu'on a pu consulter dans ses archives – carnets de lecture, lettres, plans de cours, bibliographies, etc. – montrent qu'Elias n'a probablement plus relu Simmel après 1933 (et son départ d'Allemagne). En revanche, il étudia de près les écrits de Comte et de Durkheim.

49. S. J. GOULD, *La Mal-mesure de l'homme* (trad. de l'anglais par Jacques Chabert et Marcel Blanc), O. Jacob, Paris, 1997 [1983], p. 373.

50. Ayant rejoint Heidelberg pour se former à la sociologie, Elias avait élu domicile en *un lieu où*, du point de vue de rivaux tels que Gottfried von Salomon, dont l'aspiration (traduite sous la forme d'entreprises institutionnelles diverses et variées, direction de manuels, d'un « Annuaire international de sociologie » ou de collections, participation à l'édition de revues, organisation de rencontres académiques comme celle de Davos, etc.) était d'« encourager la discussion de la philosophie *et* de la sociologie » (lettre de G. v. Salomon à A. Vierkandt, 26 février 1927, IISH, Gottfried von Salomon Papers, II, 1214), *n'avait pas été opérée la « nécessaire connexion de la philosophie et de la sociologie* » (lettre de G. v. Salomon à F. Tönnies, 3 novembre 1925, IISH, Gottfried von Salomon Papers, II, 1176).

Post-scriptum

Une langue abstraite ?

Entre janvier et mars 1961, le célèbre historien britannique E. H. Carr devait prononcer six conférences à l'université de Cambridge. La deuxième conférence avait pour thème « La société et l'individu » (« *Society and the Individual* »). Carr sollicita, sur ce sujet, l'aide de Norbert Elias, alors obscur enseignant de sociologie à l'université de Leicester, où il avait obtenu son premier poste plus de vingt ans après avoir fui l'Allemagne nazie : « Je serai extrêmement reconnaissant, lui écrivit-il, pour tout commentaire que vous seriez inspiré de faire » (ajoutant dans la marge : « S'il vous plaît, commentez aussi librement et complètement que possible »)[1].

Les commentaires demandés ne se firent pas attendre, détaillés et profonds. Carr en fut ravi :

> Je vous suis extrêmement reconnaissant de votre aimable lettre et des commentaires détaillés, qui étaient exactement ce que je voulais. Je ne sais pas si vous réalisez que vous êtes quasiment la seule personne que je connaisse dans ce pays qui ait pensé profondément tout cela dans cette perspective, ni que j'aurai à m'adresser à un public que de telles idées répugnent comme totalement étranges et incompréhensibles. C'est peut-être pourquoi j'ai eu tendance à m'exprimer plutôt sommairement en mots d'une syllabe. Vous êtes aussi l'une des rares personnes qui sache vraiment envisager les questions de ce genre des deux côtés à la fois – un don que je vous envie énormément[2].

Ni les notes d'Elias ni la version commentée de la conférence de Carr n'ont été conservées. L'historien anglais, à sa mort, n'a quasiment rien laissé derrière lui[3]. Mais on peut lire dans son agenda, à la date du 18 décembre 1960 : « Travail sur Trevelyan à la lumière de la critique d'Elias[4]. » On sait également que Carr emprunta à Elias le terme *individualisation* : « Incidemment, je reprendrai votre terme "individualisation", bien que je ne l'aime pas beaucoup[5]. » Le passage suivant de *What is History ?* (titre sous lequel les

conférences furent publiées en format livre après avoir paru de manière abrégée dans la revue *The Listener* à partir du 21 avril 1961) porte ainsi indubitablement témoignage de cette influence eliasienne :

> Chaque être humain à chaque étape de l'histoire ou de la préhistoire est né dans une société et dès ses plus jeunes années est façonné par cette société. La langue qu'il parle n'est pas un héritage individuel, mais une acquisition sociale du groupe dans lequel il grandit. […] L'individualisation croissante […] est un produit nécessaire de la société avancée moderne et concerne toutes ses activités du sommet à la base. Mais ce serait une grave erreur d'établir une antithèse entre ce processus d'individualisation et la force et la cohésion grandissantes de la société. Le développement de la société et le développement de l'individu marchent main dans la main, et se conditionnent l'un l'autre. En effet, ce que nous signifions par société complexe ou avancée est une société dans laquelle l'interdépendance des individus revêt des formes complexes et avancées[6].

Carr et Elias – qui se connaissaient depuis 1952 environ, grâce à un ami commun – avaient commencé à échanger sur les rapports individu-société en 1959[7]. On peut dire que cette question taraudait Carr. Celui-ci prit connaissance de plusieurs textes inédits d'Elias, probablement « Die Gesellschaft der Individuen », rédigé, on l'a dit, en 1938, et *Fundamentals of Sociology*, soit la version anglaise de ce qui paraîtrait en allemand sous le titre *Was ist Soziologie ?* (*Qu'est-ce que la sociologie ?*) en 1970. Mais c'est plus sûrement sur l'essai intitulé « Probleme des Selbtsbewußtseins und des Menschenbildes » (« Problèmes de la conscience de soi et de l'image des êtres humains »), qui prolongeait le texte de 1938 et qui serait publié bien plus tard dans le même recueil (*Die Gesellschaft der Individuen*), que s'était surtout penché Carr.

Dans ce texte, daté des années 1940-1950, Elias appréhende *individu* et *société* comme des mots abstraits exprimant respectivement, dans un univers culturel particulier et à un stade déterminé de son développement, la dimension biologique ou psychiquement vécue et la dimension collectivement structurée de l'existence humaine de manière générale – c'est-à-dire deux points de vue complémentaires. Il met en rapport le couplage oppositionnel de ces concepts et la représentation « individualiste » de la personnalité humaine propre aux membres des sociétés occidentales-industrielles (du moins si on en juge par les écrits des philosophes ou des écrivains et par les divers témoignages laissés par les élites culturelles).

Mais il va plus loin. Il voit surtout, en *individu* et *société*, des images, des représentations d'ordre affectif. En sorte que c'est d'abord pour autant qu'ils véhiculent des idéaux sociaux que leur usage pose problème dans les sciences humaines et sociales. La présence, dans les débats scientifiques, de ces concepts

dressés l'un contre l'autre est symptomatique, pour Elias, de l'importation de croyances idéologiques. Il en va ainsi, analyse-t-il, parce que s'opposent et se menacent réciproquement un système politique se réclamant de l'« individu » et un système politique se réclamant de la « société ». C'est l'argument majeur de « Probleme des Selbtsbewußtseins und des Menschenbildes[8] ». « Tentative de dépasser la controverse stérile entre les "illusions individuelles" et les "illusions collectivistes" [*the "individual fallacies" and the "collectivist fallacieux"*][9] », ce texte a été composé en pleine Guerre froide, et il en porte la marque :

> Mais je ne pense pas qu'on puisse réellement être convaincant sans montrer, d'une part, pourquoi ce type de conceptualisation « individu *vs* société » est si persistant et[, d'autre part,] sans mettre quelque chose de positif – un autre modèle ou peu importe comment on l'appelle – à sa place. Ce qui requiert, me semble-t-il, un degré de détachement (ou, dans le langage traditionnel reposant sur la fausse « antithèse objet-sujet », d'objectivité) qui, dans la période de la Guerre froide, est rare[10].

Dans ses lettres, Carr se décrivait comme un chercheur pensant en termes concrets et regrettant d'être « sourd » à la langue supposément abstraite et complexe utilisée par le sociologue d'origine allemande. Il tendait, plus largement, à opposer une tradition anglaise de pensée concrète à une tradition européenne ou continentale de pensée abstraite. Sauf qu'Elias se défendit avec la dernière énergie d'être le penseur abstrait que Carr voyait en lui (« Vous pensez naturellement dans l'abstrait et vous regardez le concret – ou j'exagère ? – avec un certain dédain[11] »). Il lui envoya un véritable manifeste. En voici le passage le plus important :

> Dans mon esprit, les mots « concret » et « abstrait » tels qu'ils sont conventionnellement utilisés apparaissent trompeurs et équivoques, et pas particulièrement signifiants. On peut présenter un bon argument en disant que la proposition « deux fois deux font quatre » est « abstraite ». Mais nous sommes si habitués à cela par notre éducation que nous n'avons plus besoin, comme nos ancêtres le faisaient, de penser à deux pommes ou à deux balles sur le boulier et à ajouter deux autres afin de s'assurer qu'ensemble elles font quatre. Je ne pense pas plus naturellement dans l'abstrait que vous ne le faites. Il ne s'était jamais produit que quelqu'un qui me connaisse puisse penser que j'ai quelque dédain pour ce que vous appelez les études « concrètes ». Si vous entendez par « concret », comme je pense que vous le faites, tel ou tel genre d'écrit historique, je peux seulement dire qu'il y a un grand nombre d'écrits historiques médiocres que je n'aime pas, tandis que j'ai la plus grande admiration pour ce que je regarde comme les grands écrits historiques, comme les vôtres. De même, beaucoup de ce qui est écrit d'une manière « abstraite » est médiocre – exemples de pseudo-profondeur que je n'aime pas –, la production de Popper sur la société, par exemple (je ne juge pas sa compétence s'agissant de la méthode scientifique tant que les sciences naturelles sont concernées) et la plus grande partie des écrits de Parsons – même si on peut trouver ici et là une pépite [*even if one can find an occasional raisin in the dough*]. Je ne crois pas davantage que la pensée « abstraite » soit une caractéristique des continentaux et la pensée en termes concrets une caractéristique des Anglais. Je pense que cela fait partie de la mythologie

> anglaise actuelle. […] Dans des domaines comme la physique théorique ou les autres sciences naturelles, l'Angleterre a engrangé une excellente récolte de penseurs originaux et de pionniers qui ne pensaient pas exactement en termes concrets. Et il en va de même en économie. Je ne pense pas que vous qualifieriez de « concrète » la théorie keynésienne du non-emploi […]. C'est seulement parce que nous ne sommes pas habitués à penser les matières historiques et sociales en termes de théorie que certaines choses que je dis, et la manière dont je les dis, sont parfois labellisées « abstraites », avec la nuance légèrement péjorative de ce terme dans un tel contexte. Beaucoup de Français, d'Allemands, en bref, d'« Européens » l'appelleraient probablement ainsi. Ce qui est plus fort, dans ce pays, me semble-t-il, c'est la résistance au changement dans ce champ, la résistance à la nécessité de repenser. Mon sentiment personnel est que cette résistance s'atténuera avec le temps si on démontre avec suffisamment de clarté qu'on ne concocte pas une théorie dans ces champs simplement pour faire de la théorie en soi. Autrement dit, si on peut prouver que la théorie fonctionne, qu'on peut en faire quelque chose, qu'elle est utile dans les études empiriques et, parmi elles, historiques, et, dans un sens plus large, dans la pratique de la vie sociale. Une des limites de la théorie parsonienne est qu'elle a comparativement peu d'influence sur l'un ou l'autre plan. J'espère que mes petits essais de théorie en ont un peu plus ? Mais, comme je le dis dans le précis que je joins [*Fundamentals of Sociology*], la théorie ne peut être faite que par des gens qui ont une vraie maîtrise du matériau empirique et, tout en servant de guide à la sélection et à la présentation des matériaux empiriques, elle doit être corrigée et révisée à la lumière des études empiriques. De ce point de vue, aussi, Popper et beaucoup de ses collègues philosophes sont dans la mauvaise direction. […] L'hypothético-déductivisme […] est aussi absurde que l'« individualisme méthodologique »[12].

L'aspect révolutionnaire de la théorie sociologique, suggère Elias dans ce document fondamental, tient au fait qu'elle peut (et doit) se déployer dans deux directions : 1. celle d'une théorie issue de la maîtrise empirique des structures et processus « sociaux », et favorisant, en tant que telle, leur investigation concrète et leur conceptualisation dynamique ; 2. celle d'une métathéorie permettant de créer des liens avec les théories du même genre centrées sur les autres grandes dimensions de l'existence humaine, et de construire, par là, une image unifiée cohérente – multidimensionnelle, objective et historisée – des êtres humains.

C'est dire si les notions *individu* et *société* sont indissociables d'une langue scientifique supranationale qui peut connaître des variantes nationales plus ou moins « abstraites » (ainsi la variante anglaise *vs* la variante allemande), mais n'est pas à proprement parler et en soi « abstraite », puisqu'elle transcende, en fait, l'opposition « abstrait »/« concret ».

Notes du Post-scriptum

1. Lettre d'E. H. Carr à Norbert Elias, 22 novembre 1960 (DLA, Elias, I, 34). Comme on l'a montré ailleurs, en Angleterre, Norbert Elias était un *dominé*. Un *dominé* d'abord situé aux marges du monde universitaire et de l'univers de la psychologie londonienne. Un *dominé* ensuite condamné, après son recrutement tardif à Leicester, à occuper une position excentrée par rapport aux différents centres scientifiques de l'excellence britannique, Londres (la London School of Economics, l'Institut

Tavistock, etc.), Cambridge et Oxford. Et parce qu'il était un dominé objectif, il chercha, sans grand succès, au nom d'une conception « développementale » de la sociologie qui avait d'autant moins droit de cité qu'elle semblait vouloir ranimer l'ombre tout juste évanouie de la tradition Hobhouse-Ginsberg, à se rapprocher du pôle de « gauche » et à s'opposer au pôle de « droite » d'un champ intellectuel fortement clivé par les enjeux politico-idéologiques de la Seconde Guerre mondiale puis de la Guerre froide, traduits « académiquement » sous la forme d'une controverse sur le destin de la démocratie libérale et les dangers du socialisme (ou de toute forme de « planisme »), débat animé notamment par des émigrés qui, à Vienne ou à Budapest, avaient vécu des expériences politiques similaires. On pense aux frères Polanyi, à Karl Mannheim, à Popper ou à Friedrich von Hayek. Au pôle de « gauche » du champ intellectuel britannique de l'après-guerre figurait donc E. H. Carr. Devenu célèbre grâce à ses essais de théorie des relations internationales et à son histoire de l'Union soviétique, il était l'un des intellectuels les plus en vue mais aussi l'un des plus controversés de Grande-Bretagne. Associé au Balliol College d'Oxford puis au Trinity College de Cambridge, éditorialiste du *Times*, détesté par beaucoup en raison de ses idées non conformistes et d'un parti pris prosoviétique, il était une sorte de « dissident quasi anonyme au cœur de l'établissement anglais » (M. COX, « Introduction », *in* E. H. CARR, *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939. An Introduction to the Study of International Relations*, Mac Millan, Londres, 2001 [1989], p. XXIII). Il avait cependant tous les attributs du « dominant », fût-il hétérodoxe.

2. Lettre d'E. H. Carr à N. Elias, 19 décembre 1960 (DLA, Elias, I, 34).

3. J. HASLAM, *The Vices of Integrity : E. H. Carr 1892-1982*, Verso, Londres/New York, 1999, p. XII.

4. E. H. CARR, *Diary*, 1960 (18 décembre), Diaries Box 29, Birmingham University Archives. Il était rarissime que Carr portât dans ses minuscules agendas (où il notait surtout ses rendez-vous) des indications aussi précises sur son travail.

5. Lettre d'E. H. Carr à N. Elias, 19 décembre 1960 (DLA, Elias, I, 34).

6. E. H. CARR, *What is History ?*, Mac Millan, Londres, 1961, p. 31-32.

7. Entre-temps, Elias avait aidé Carr à rédiger un article sur Karl Mannheim (lettre d'E. H. Carr à N. Elias, 19 janvier [1954], DLA, Elias, I, 34 ; E. H. CARR, « Karl Mannheim » (1953), *in From Napoleon to Stalin and Other Essays*, Mac Millan, Basingstoke, 1980, p. 177-183. Carr était fasciné par Mannheim : « Depuis que j'ai rencontré pour la première fois Mannheim il y a vingt-cinq ans, je suis intéressé par la "sociologie de la pensée", en particulier par la manière dont les communautés entières pensent. Pourquoi, par exemple, était-on si obsédés au XIXe siècle par les faits ? » (lettre d'E. H. Carr à N. Elias, 25-27 juillet 1959 [DLA, Elias, I, 34]). Selon Charles A. JONES, Carr tenta, dans *The Twenty Years' Crisis* (1939), de fonder l'étude des relations internationales comme « science sociale critique et profondément historique » (*E. H. Carr and International Relations. A Duty to Lie*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 133).

8. Voir N. ELIAS, « Probleme des Selbtsbewußtseins und des Menschenbildes (40er-50er Jahre) », *in Die Gesellschaft der Individuen*, *op. cit.*, p. 99-205 (« Conscience de soi et image de l'homme », *in La Société des individus*, *op. cit.*, p. 111-203).

9. Lettre de N. Elias à E. H. Carr, 7 mai 1959 (DLA, Elias, I, 34).

10. Lettre de N. Elias à E. H. Carr, 13 juillet 1959 (DLA, Elias, I, 34).

11. Lettre d'E. H. Carr à N. Elias, 12 mai 1959 (DLA, Elias, I, 34).

12. Lettre de N. Elias à E. H. Carr, 13 juillet 1959 (DLA, Elias, I, 34).

Troisième partie

Naissance d’un régime conceptuel scientifique et crise du référentiel philosophique

> « Les esprits cultivés de tous les pays sont unanimes à admettre que la succession et la coexistence des faits sociaux peuvent faire et font déjà l’objet d’une science digne de ce nom. Les mêmes esprits accordent que les vérités sociologiques sont coordonnées à celles de la biologie et de la psychologie et qu’elles achèvent de nous donner la connaissance de la nature humaine considérée dans son devenir et son développement. »
>
> Gaston RICHARD,
> *Pédagogie expérimentale*, *op. cit.*, p. 88.

> « J’irai même jusqu’à dire que l’anthropologie complète pourrait remplacer la philosophie, car elle comprendrait précisément cette histoire de l’esprit humain que la philosophie suppose. »
>
> Marcel MAUSS, « Mentalité primitive et participation » (1923), cité dans Johan HEILBRON,
> « Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940 », *loc. cit.*, p. 218.

9

Dans l’étau d’une langue scientifique

Ouvrons, au hasard, n’importe quel quotidien. Un président de club de football justifie ses interventions auprès de certains joueurs à la mi-temps des matchs : « Mais je ne parle pas de tactique ni de football, je ne suis pas stupide. Je parle de comportement, ce n’est pas la même chose. C’est psychologique. » « Un enfant privé de l’autre et d’affection meurt d’abord psychiquement, puis physiquement et biologiquement », avertit un neuropsychiatre. Les condamnés placés sous bracelet électronique « n’ont plus affaire à des barrières physiques, mais bel et bien psychiques », et leur vie intime est soumise à un « contrôle social permanent ». « Aujourd’hui, les théories modernes les plus captivantes sur la criminologie et la violence mêlent les deux approches, sociale et biologique », précise un spécialiste du comportement. Un sociologue ajoute : « La sociologie n’a rien à craindre de la recherche génétique. Plus cette dernière s’affinera, plus elle démontrera l’importance du contexte social. »

Un criminologue évalue le comportement criminel d’un adolescent qui a brûlé le corps de la jeune fille qu’il avait violée et assassinée : « Ce geste-là, en psychologie et en sociologie, c’est assez symbolique d’une espèce de remords[1]. » La délinquance « n’est pas réductible à la seule fracture sociale. Elle est aussi le résultat de choix individuels qu’il faut sanctionner ». L’auteur d’un crime particulièrement sanglant menait, selon une source proche du dossier, une vie « plutôt marginale, avec des difficultés sociales et psychologiques ». D’un homme – sympathisant djihadiste – qui a agressé trois policiers, l’enquête devra permettre de déterminer les « relations possibles » avec « d’autres réseaux » et aussi de « mieux cerner sa psychologie ». Comment, du reste, devient-on un islamiste djihadiste ? « La frustration sociale, la victimisation, parfois la fragilité psychique, le sentiment de dépossession […] peuvent jouer », conclut prudemment un sociologue. Un spécialiste de géostratégie déclare quant à lui : « Comme pour la criminalité des voix s’élèveront à gauche : “C’est le social !” […] Mais […] comment laisser de côté des aspects non sociaux (telle la

dévalorisation du père dans certaines familles d'origine maghrébine) ou psychologiques ? » Dans la ville de Berlin, les « services sociaux » placent « depuis longtemps » dans des couples homosexuels des enfants qui ne « peuvent [plus] vivre avec leurs parents biologiques », « pour cause de mauvais traitements, d'addiction ou de problèmes psychiques », ce qui signifie que « la société ne remet plus vraiment en question les capacités pédagogiques des homosexuels ». Mais les opposants à la légalisation du mariage entre personnes du même sexe refusent qu'on « ouvre la voie à une nouvelle filiation "sociale", sans rapport avec la réalité humaine ». « Un enfant a besoin d'un papa et d'une maman : c'est biologique et psychologique », disent-ils encore. L'« infertilité sociale » ne saurait être mise sur le même plan que l'« infertilité biologique ». Cependant, la question de savoir si « le vrai parent est […] le parent "biologique" ou le parent "social" » a-t-elle encore un sens ? Car enfin, « voilà des gens qui se fondent non sur des vérités sociales ou scientifiques, mais sur un préjugé d'origine religieuse pour maintenir une discrimination envers les couples différents ».

On remarque que les « mécanismes sociaux » se « démontent », tandis que les « mécanismes psychologiques » se « pénètrent » ; que les premiers « entretiennent, pour ne pas dire creusent » des dynamiques de séparation entre « groupes sociaux », alors que les seconds « innervent en profondeur » nos « pensées individuelles » – tous étant « inconscients mais très puissants ». L'« assistance psychologique » concerne des individus dont le vécu irréductible est valorisé et pris en considération ; l'« assistance sociale » a un caractère impersonnel marqué, etc.

Une langue structurante

On aurait pu continuer ainsi sur des centaines de pages. Il ne fait aucun doute que nous baignons dans un langage qui ne laisse pas de suggérer que les comportements humains sont multidéterminés et appréhendables selon une pluralité de points de vue complémentaires. Notre sélection reposant uniquement sur un critère d'ordre sémantique, il est d'autant plus fascinant d'observer à quel point ce régime semble jouer à plein – les grandes notions qui le structurent étant mobilisées explicitement, les distinctions qu'il permet d'opérer étant effectuées plus ou moins consciemment – dès lors qu'il s'agit d'apprivoiser des

phénomènes ou des événements parmi les plus anxiogènes dans l'état actuel de nos sociétés, et en l'occurrence de la société française, de la « menace djihadiste » au « problème des banlieues », du péril d'une révolte identitaire « autochtone » aux angoisses relatives à la définition du lien de filiation et de la « parentalité » ou à l'emploi des techniques de procréation médicalement assistée, des dangers de la « culture internet » (pornographie, pédopornographie, endoctrinement sectaire ou religieux) à la hantise du déclassement et du chômage, en passant par le viol et le meurtre, ou encore la violence aveugle déployée par les combattants d'un nouveau « califat », dont certains ont grandi dans de paisibles bourgs français.

Tous ces sujets d'inquiétude – qu'ils concernent notre « condition biologique » ou nos représentations des relations parents-enfants, hommes-femmes, gouvernants-gouvernés, etc. – ne sont pas enserrés par hasard dans l'étau d'un régime conceptuel qui n'a de sens que par rapport à l'existence de disciplines scientifiques et aux promesses de distanciation et d'objectivation qu'elles recèlent, *via* l'analyse historique, l'observation, la comparaison ou la production de données chiffrées. Il est rassérénant, en première approche, de se dire, de *savoir* que, s'agissant de ces problèmes, plusieurs types de détermination sont à l'œuvre, à l'égard desquels, le cas échéant, une action est envisageable. D'emblée, cela « cadre » l'explication de phénomènes qui peuvent apparaître déconcertants et d'une complexité ingérable (car « nous sommes en réalité plus complexes que la simple réalité biologique », et ce « discours passe car il est scientifique », témoigne significativement une enseignante). Il est donc entendu qu'il est possible de les maîtriser – à condition de se couler dans les distinctions qui s'imposent et de faire la part des différentes déterminations manifestant leur présence.

Autrement dit, plus un problème est saillant, plus il est marqué par l'entrechoquement de plusieurs dimensions conflictuelles, et plus il est d'usage de recourir à des notions générales permettant de parler de l'humanité sur un mode objectivant, de dissocier les problèmes et de guider ainsi dans différentes directions la recherche d'explications satisfaisantes. C'est le cas, par excellence, du problème de la « personnalité » et des troubles susceptibles de l'affecter (de là, notamment, la thématique du contrôle et de l'autocontrôle des désirs ainsi que celle des déterminismes relationnels pouvant rendre intelligible la tendance à se laisser déborder par ses « affects »). Ainsi, *psychisme*, *psychique*, *psychologique* renvoient aux expériences relationnelles de la prime enfance, connotent l'intériorité humaine dans ce qu'elle a de plus irréductible et obscur (on parle

d'« explorer les zones obscures du psychisme »), évoquent le vaste continent des « pulsions » (sexuelles, morbides, meurtrières, d'autoaffirmation, d'emprise, de possession, etc.) dont les modes de régulation et d'orientation font précisément « structure » (« structure psychique », « structure de la personnalité ») et ne sont dissociables ni de la structure de relations caractéristique de la société dans son ensemble (du mode de production au système de gouvernement, en passant évidemment par le type de régulation de la violence qui y prévaut), ni des expériences infantiles, ni des aléas du bagage génétique hérité. Avant même que ne soient menées les études empiriques dont on est averti qu'elles sont réalisables relativement à telle ou telle de ces dimensions, on semble comme bénéficier de l'écoute d'une parole apaisante, nourrie des ressources d'un régime conceptuel scientifique, et qui vient compenser en quelque sorte l'absence de stabilité intrinsèque de la structure des relations sociales et par conséquent de la structure de la personnalité humaine, sur l'étai d'une structure biologique humaine qui, *comparativement*, ne change pas, même si elle est, elle-même, le produit d'une histoire sur laquelle de plus en plus de touches de lumière sont apportées. Les relations ne sont plus figées dans un schéma calqué sur un ordre divin ou cosmique supposé immuable. La seule certitude réside dans le fait qu'il est possible d'éclairer à peu près toutes les déterminations constitutives des relations humaines dans leur infinie diversité, et que cela suppose de se livrer avec méthode et constance à des recherches circonscrites (par exemple, c'est à la faveur d'un impressionnant travail de recueil de données, mené par une équipe internationale sous la direction de l'économiste français Thomas Piketty, qu'on en sait plus sur les transformations de la répartition des revenus et des patrimoines depuis le XVIIIe siècle).

De tels rappels ne sont pas inutiles au moment où on entend dire que les sociétés européennes, notamment française, sont gagnées par un « retour du religieux[2] » et ne sauraient vivre sans « sacré », sans « transcendance » ni « verticalité ». Il est au moins aussi certain qu'elles ne peuvent pas se passer, pour se comprendre elles-mêmes, d'une langue, d'un régime conceptuel dont la sève provient, selon différents circuits de remontée, de connaissances scientifiques dépassionnées et « démythifiantes ».

Ce régime, les écrivains – comme les cinéastes – s'en saisissent tout autant que leur art les invite à le tenir subtilement en lisière. Il en est, comme Olivier Adam, qui savent aussi bien peindre l'arrière-fond d'une « reproduction sociale à l'infini » qu'entrer « dans la psychologie brumeuse »[3] de leurs personnages :

> Un livre doit marcher sur les deux jambes du collectif et de l'intime, traiter de la condition humaine et de la société dans laquelle on vit. […] De la même manière que je me refuse à évacuer la dimension sociale ou sociologique de mes livres, je me refuse à passer sous silence que les gens ont des enfants ou sont les enfants de quelqu'un. Je suis frappé par le fait que des personnes de 75 ans, ayant réussi leur vie, continuent à être hantées par leur relation à leur père, leur mère, leurs enfants, ceux avec qui ils ont rompu. Je mets mes personnages dans des situations de crise, afin […] de rompre les fils qui les attachent artificiellement et de voir ce qui reste, ce qui les anime, ce qui les bouleverse ou les trouble. En somme, le noyau noir dans lequel habitent nos fantômes[4].

C'est dire qu'il existe des relations et des problèmes relationnels qui ne semblent pas relever de la « dimension sociale » ou « sociologique » – *qui seraient du ressort de la psychologie*. Mais c'est dans la veine du « roman noir », non dans celle du « roman social », que s'inscrit le romancier français, et c'est à l'aune de la musicalité de sa prose qu'il jauge *in fine* la justesse de ses « considérations psychologiques[5] ». Pourquoi devenons-nous ce que nous sommes ? « On pourrait aller chercher la réponse du côté de la neurobiologie, de la psychanalyse, de la sociologie[6] », avance Siri Hustvedt, laquelle, en même temps, rapproche surtout l'écriture romanesque de la psychanalyse sous l'égide d'une même recherche, celle d'une « vérité non pas factuelle, mais émotionnelle[7] ». « L'écriture commence lorsque je m'intéresse à un être humain sorti de mon imagination. Un contexte […] sociologique ou psychologique, voire historique, peut parfois favoriser la "naissance" d'un personnage […], mais le contexte est toujours secondaire pour moi[8] », témoigne pour sa part Russell Banks.

On aura compris, *a contrario*, que, si la langue des sciences humaines et sociales structure nos manières de pensée, cela ne signifie pas que les mythes et les fantasmes ont quitté la scène – loin de là. Elle ne nous projette pas dans un univers raisonnable et harmonieux ; elle peut aider, plutôt, à regarder en face le caractère déplaisant ou illogique que revêtent souvent les actions humaines. Parler de « comportements culturels » en présence de faits et gestes dont on ne connaît ni les codes ni l'histoire suffit presque à atténuer l'impression d'« absurdité » qu'on risque de ressentir ! De même, la cruauté, dite « psychologique », est presque déjà domestiquée.

Cette langue postule qu'une connaissance rationnelle des processus et des structures qui nous gouvernent n'est pas hors de portée. *Langue scientifique du connaissable*, elle cohabite notamment avec une langue philosophique et avec une langue religieuse qui ont été recomposées pour tenir compte de la contrainte qu'elle exerce sans rien sacrifier de ce qui fait leur raison d'être – à savoir, précisément, leur association à l'ineffable, au mystère, au non-connaissable par

les sens ou par la seule intelligence, autant de vecteurs d'une certitude a-scientifique, infra-scientifique ou supra-scientifique, selon laquelle il y a forcément autre chose, ou plus, que les ordres de réalité investigables scientifiquement. Aussi différentes soient la langue philosophique et la langue religieuse, elles ont pour point commun de produire, face aux sciences, un discours où le dogme – l'indiscutable – fait bon ménage avec l'insaisissable.

La langue scientifique ne les annule pas. Elle permet de penser sur nouveaux frais beaucoup des questions que celles-ci prétendaient résoudre (y compris les fameuses grandes questions de la « vie » et de la « mort ») et laisse de côté provisoirement celles auxquelles elle ne peut pas répondre – et c'est justement dans l'interstice entre les certitudes éternelles de la théologie et les connaissances solides et vérifiées issues de la recherche et de la théorisation scientifiques que Bertrand Russell logeait, non sans ambiguïté, la connaissance philosophique[9]. La langue scientifique, en tant que langue des déterminations historiques, favorise même l'élucidation des raisons de la survie des langues religieuse et philosophique ainsi que des conditions de leurs reconfigurations. *C'est ce qui lui confère son caractère central et structurant*. C'est ce qui fait qu'elle structure nos schèmes de pensée et nos représentations, la religion ne cesserait-elle jamais de maintenir une certaine emprise sur les esprits en quête d'absolu ou d'immutabilité. Qu'elle échoue par conséquent à déraciner les discours dont elle a objectivement entraîné la défonctionnalisation sur un plan cognitif, c'est ce que les investigations portant sur la « nature humaine » (qu'elles soient le fait d'éthologues mus par une ambition comparative ou de spécialistes du développement infantile ou de la cognition), ou sur l'histoire des sociétés et des espaces de production des connaissances, donnent les moyens de comprendre.

Un régime encerclant

Rien, en France, ne symbolisa mieux la menace d'un encerclement de la religion et de la philosophie par les divers ordres envisageables de science que la grande amitié publique du philologue Ernest Renan et du chimiste Marcellin Berthelot. Tous deux furent réunis le 27 novembre 1885 à l'occasion du banquet Scientia, qui avait lieu pour la cinquième fois. Non sans ironie, ce fut au nom d'une « même religion », selon les mots du premier, et d'une « philosophie

commune », selon les termes du second, à savoir le culte et la poursuite sans fin de la vérité dans l'« ordre des sciences de l'histoire » aussi bien que dans l'« ordre des sciences de la nature » (*philosophie* et *religion* étant pareillement réduits au signifié VISION DU MONDE), que les deux hommes récusèrent d'une seule et même voix, entre autres, la légitimité de la « philosophie du doute subjectif » (pleine d'une défiance à l'égard des « facultés rationnelles de l'esprit » qui laissait de marbre les acteurs du progrès scientifique) et de la « théologie du monde » (annulée par l'astronomie). La science, « cet ensemble dont toutes les parties se contrôlent », était encore ce qu'il y avait de plus sérieux en ce monde : « Nous savons plus que le passé ; l'avenir saura plus que nous[10]. »

Renan, qui jugeait, d'après Brunetière, que « là où s'arrêterait le pouvoir des sciences expérimentales, de la physique ou de la physiologie, […] commençait celui des sciences historiques, l'*Autorité de l'exégèse* et l'Infaillibilité de la philologie[11] », était sans doute, de toutes les grandes figures du « scientisme » ou du « positivisme » triomphant des années 1870-1880, celle qui suscitait le plus de crainte. Lorsqu'une statue fut érigée en son honneur dans sa ville natale de Tréguier, le 17 septembre 1903, en présence du président du Conseil Émile Combes, les porte-voix des milieux conservateurs et réactionnaires se firent fort de dénoncer l'« influence néfaste qu'il a[vait] pu exercer au point de vue moral, social, religieux[12] ». En tout cas, Brunetière le haïssait bien davantage qu'il ne détestait Taine[13]. L'alliance parfaitement équitable entre la physiologie et la philologie qui semblait se dessiner vers 1885 ne portait-elle pas le spectre d'un renversement radical de l'image traditionnelle des êtres humains, au profit de la mise en valeur d'une infinité de déterminations pesant sur la totalité des pensées, des sentiments et des comportements ?

Les tenants des traditions de pensée religieuse et philosophique pressentaient plus ou moins confusément le péril. Il y allait de bien autre chose que d'un simple élargissement du déterminisme de la matière (en vertu duquel un Félix Le Dantec déclarerait, en 1901, que « tout ce qui se passe en moi est *déterminé*[14] »). Il y allait de l'invention d'un nouveau déterminisme, pluriel, adapté par son caractère multidimensionnel aux choses humaines et construit sur la base d'investigations méthodiques par un ensemble de disciplines complémentaires. Une réaction s'imposait. Pour un philosophe, il fallait, au bas mot, éviter que le travail de la pensée et la spéculation fussent placés sous la dépendance de l'érudition (comme le demandait Renan) ou de l'observation et de l'expérimentation (comme l'exigeait Berthelot). D'une manière ou d'une

autre, la philosophie devait rester cette glorieuse représentante « de l'honneur et [du] droit de la pensée libre », cette « œuvre éternelle » favorisant l'accord des « dogmes essentiels […] chers à l'humanité » et des « données de la science »[15].

Brunetière, avec cette « impitoyable logique appuyée sur une vaste érudition[16] » qui en imposait à ses admirateurs, aussi artificielle fût-elle, et moins au service de la philosophie que de la religion, s'appliqua à construire conceptuellement le « déterminisme moral » (cet « Empire dans la nature » formé par les êtres humains obéissant à leurs propres lois) de telle sorte que « ni la science en général, ni les sciences particulières – physiques ou naturelles, philologique ou historiques – »[17] ne puissent prétendre le soumettre à leurs questionnements. Plus généralement, ce sont les éléments essentiels de la définition de l'« homme », soit l'« origine du langage », « celle de la société » et « celle de la moralité », qu'il prétendait faire échapper « à la compétence, aux méthodes, aux prises enfin de la science »[18].

Renan et Taine décédés (respectivement en 1892 et en 1894), c'est Marcellin Berthelot qui fut chargé de porter la parole de la « science » contre le fameux brûlot publié par Brunetière dans la *Revue des deux mondes* du 1er janvier 1895 (« Après une visite au Vatican »). Ce faisant, il confirma que le problème de la « morale » n'était au cœur de la controverse sur la science que pour autant que se posait la question de la délimitation, en amont, du périmètre d'exercice d'un nouveau régime conceptuel anthropocentré, dont la finalité objectiviste multidimensionnelle laissait de moins en moins place au doute. En réponse à Brunetière (jamais cité nommément), Berthelot n'hésita donc pas, dans un article paru peu après, également dans la *Revue des deux mondes*, à sous-entendre que les religions s'étaient approprié indûment la morale – les sentiments moraux n'ayant pas d'autre source que l'« observation plus ou moins profonde de la nature humaine[19] » – et à affirmer que ladite morale avait pour propriété fondamentale de pouvoir se modifier peu à peu « avec les découvertes continuelles des sciences physiologiques, psychologiques et sociologiques[20] ».

En quoi il énonçait en toutes lettres la révolution de l'image de l'humanité rendue possible par l'avènement de ces sciences ainsi que par la constitution corrélative d'un régime conceptuel qui prenait, si on peut dire, sa forme adulte. Certes, le propos de Berthelot n'était pas toujours exempt de confusion. Mais l'essentiel était suggéré, et la prise de position en faveur de la science et des sciences, exprimée aussi clairement qu'il était permis de l'être dans l'espace des positions de l'époque. Les bases d'une refondation scientifique de l'autocompréhension humaine étaient jetées. Certaines sciences étudiaient des

« lois » ; d'autres, des processus de transformation continuelle qui, bien entendu, se déroulaient dans le cadre de ces « lois ». La voie était dégagée pour la combinaison, dans de multiples directions, de l'enquête empirique et du travail théorique. Il n'y avait plus lieu de tracer à la hâte, dans une surenchère de sophistications épistémologiques, des frontières définitives. *A fortiori*, et à l'encontre de tous les efforts déployés par Brunetière, en bon « auxiliaire des vues du Saint-Siège[21] », il était vain d'espérer figer le développement des sciences, surtout des sciences humaines et sociales, en faisant mine d'accueillir avec sérénité une révolution intellectuelle aussi fondamentale que le darwinisme et en s'obstinant à réserver au surnaturel, reposant sur la résurrection du Christ, la vraie pénétration de l'« homme » moral, le catholicisme étant censé valoir non seulement comme « théologie » et comme « psychologie », mais comme « sociologie »[22] :

> J'admire autant que personne les immortels travaux de Darwin, et quand on compare l'influence de sa doctrine à celle des découvertes de Newton, j'y souscris volontiers. Mais quoi ! Pour descendre peut-être du singe, – ou le singe et nous d'un commun ancêtre, – en sommes-nous plus avancés ? et que savons-nous de la vraie question de nos origines[23] ?

Sans faux-semblants, il convenait plutôt de faire confiance aux avancées des recherches spécialisées et de s'en remettre à la cristallisation d'un régime conceptuel autorisant à les penser et à les apprécier les unes par rapport aux autres. Dans cet esprit, Berthelot insista sur le fait que « l'examen approfondi des mœurs et des instincts des espèces animales, la connaissance des lois du développement psychologique et physiologique de l'individu, surtout dans son enfance, se joignent à l'histoire, pour jeter une vive lumière sur les problèmes que nous agitons[24] ».

Il se jouait, là, une percée décisive du pensable humain. Les êtres humains avaient jusque-là toujours tenté de fuir la « sévérité du déterminisme[25] ». Il apparaissait, dorénavant, que le déterminisme était d'autant plus implacable qu'il était pluriel. Même l'« impératif catégorique dont parl[ait] Kant » devenait objectivable et historisable : le sentiment du devoir éprouvé au-dedans de soi à l'égard d'autrui et à son propre sujet ne relevait-il pas de « faits de conscience fondamentaux, indépendants de toute hypothèse théologique et métaphysique[26] » ? Grâce à l'histoire, à la sociologie ou à la philologie, ne pouvait-on pas éclairer l'origine, la formation et la diversité de ces faits dans le temps et dans l'espace ? Et n'était-il pas possible d'adopter un point de vue complémentaire, celui de « l'anthropologie, [de] la zoologie, [de] la physiologie

et [de] la psychologie des espèces animales et de l'homme », « montr[a]nt les origines instinctives et l'évolution » de la « morale » ? En effet, précisait Berthelot : « Les instincts sociaux, les sentiments et les devoirs qui en dérivent ne sont […] pas propres à l'espèce humaine, et dus à quelque révélation étrangère et divine : ils sont inhérents à la constitution cérébrale et physiologique de l'homme[27]. » C'est dire que « nos institutions » semblaient désormais vouées à avoir pour « base nécessaire la connaissance des relations positives, découvertes par les sciences sociologiques et naturelles[28] ».

La réalité – ce qui rendait vaine la question de son unité essentielle – était ouverte à une multiplicité d'enquêtes spécialisées. Il n'y avait rien de mystérieux, ni d'ineffable : « Il n'y a pas deux sources de la vérité, l'une révélée, surgie des profondeurs de l'inconnaissable ; l'autre tirée de l'observation et de l'expérimentation, internes ou externes. Voilà ce que signifie l'exclusion du mystère, dans l'étude de l'homme et de l'univers et dans le gouvernement des individus et des sociétés[29]. » Ainsi la révélation perdait-elle toute autorité et la philosophie était-elle cernée par un ensemble de disciplines objectivantes, de la physiologie nerveuse à la philologie. Les philosophes s'étaient repliés sur le sujet adulte, que ce fût le sujet connaissant, le sujet libre et conscient ou le sujet, au sens propre, d'un ordre immuable. Ils étaient comme pris entre deux feux. Soit condamnés, par leur prétention à décrire les plus nobles attributs de la nature humaine, à résister aux sciences, dont ils ne pouvaient pourtant pas ne pas subir l'ascendant. Soit contraints, au fur et à mesure qu'ils renforçaient leur arsenal rhétorique de justification d'un en deçà et/ou d'un au-delà du réel, de réinventer une notion d'*âme* qui ne dût rien à la théologie.

Le 5 avril 1895, à l'occasion du banquet offert en son honneur par l'Union de la jeunesse républicaine, banquet qui valait réplique officielle de la République française aux attaques portées contre la science (un banquet similaire fut organisé en Italie, où, « entre poire et fromage », Brunetière fut éreinté « aux applaudissements de la foule grouillante qui est la même partout »[30], comme s'en émut un admirateur italien, député et secrétaire au cabinet de la Banque d'Italie), Berthelot proclama : « La science, […] par ses résultats et ses lois proclamées directement aujourd'hui, tandis qu'autrefois elles étaient dissimulées sous le voile des symboles philosophiques ou religieux, […] a été la source de tous les progrès accomplis par la race humaine[31]. » Il y avait peut-être, dans cette déclaration, une pointe d'arrogance. Mais même un « scientiste » revendiqué

comme Félix Le Dantec concéda que le seul objectif de la science était de « former une conception *symbolique* intelligible » du monde, et, ce faisant, de « reculer le plus possible le mystère »[32].

Des cultures scientifiques de masse ?

La certitude du connaissable n'a bien sûr jamais été sans engendrer ses propres perversions. Elle possède une face sombre, que révèlent de nos jours, incidemment, tel activiste antisémite sévissant sur la Toile lorsqu'il assène « c'est un constat sociologique […] : les plus grands escrocs de la planète sont juifs », ou tel journaliste-pamphlétaire qui, après avoir écrasé de tout son mépris une actrice, se défend lors d'une émission télévisée : « Ce n'est pas du mépris, c'est de la sociologie ! » Il y a aussi les leçons de l'histoire. Et la sémantique historique rappelle que la langue objectiviste des sciences humaines et sociales accorda originellement une large place au lexique morbide de la « race », qui mélangeait, parfois dans la plus grande confusion, caractères physiques-biologiques et aspects culturels-linguistiques (intégrant ainsi « dégénérescence », « atavisme », « criminel-né », « eugénisme », « instinct », mais aussi « indo-européen », « aryen », « *Rassenseele* », etc.), non sans entraîner, comme l'a montré Maurice Olender dans un texte magnifique, l'assignation des populations « à un destin fixé une fois pour toutes[33] ».

« La légitimité de la science m'obsède[34] », écrivit en 1901 à Maurice Barrès le jeune journaliste nationaliste Lucien Corpechot, convaincu qu'il était possible de « faire sortir de la biologie d'évidentes raisons de s'enorgueillir d'être né français[35] » ou qu'il existait un « déterminisme » propre au « nationalisme »[36]. Reste que le développement d'une véritable pensée scientifique des processus et des structures « sociologiques » a apporté une sorte de touche finale à la formation non planifiée d'un régime conceptuel ôtant toute légitimité aux opérations idéologico-scientifiques mâtinées de racialisme ou d'organicisme, qui ne pouvaient se donner libre cours que pour autant qu'on ne disposait pas de schémas clairs – dont la valeur ne se mesure qu'à l'aune des problèmes posés ou des points de vue privilégiés – favorisant l'articulation hiérarchique des diverses dimensions constitutives de l'existence humaine.

Qui dit « sociologie » dit curiosité pour les « pratiques » humaines (toujours situées et datées), pour le poids des structures et institutions héritées, pour la

diversité des intérêts en jeu dans tel ou tel événement « politique » ou phénomène « économique » (sachant que la dimension « sociologique » englobe tout un ensemble de sous-dimensions au regard desquelles on peut évoquer sans risque majeur d'être incompris quelque chose comme un « déterminisme spatial et électoral », ou distinguer machinalement différents grands secteurs de la « vie sociale », comme la politique, l'économie, la culture, ou le « social », lequel peut véhiculer une grille de lecture générale ou spécifique), ou encore – la liste est loin d'être exhaustive – pour la manière dont les équilibres de tension ou les rapports de forces interindividuels ou interétatiques se transforment ou se reproduisent. L'intérêt de la sociologie pour les « interdépendances humaines » et les déplacements de la balance du pouvoir a deux grandes conséquences :

1. c'est en prenant la mesure de ces interdépendances qu'on apprécie au mieux la façon dont les ordres différenciés de détermination constitutifs de l'existence humaine prennent sens les uns par rapport aux autres (il en découle, potentiellement, une vision plus scientifique et apaisée du monde) ;

2. s'il est une question « politique » centrale, c'est celle des conditions sociales de régulation des comportements et des émotions (ce qui inclut au premier chef le contrôle de l'exercice de la violence physique et de la répartition des moyens de survie) et de leurs conséquences sur le façonnement des structures d'autorégulation pulsionnelle inhérentes aux psychismes individuels. Le « regard sociologique » est celui que portent l'ensemble des sciences sociales sur les systèmes et mécanismes d'interdépendances plus ou moins inégalitaires qui contraignent, différemment dans le temps et dans l'espace, le parcours de tout individu humain dès sa venue au monde. C'est un regard qui – dès lors qu'il est question des êtres humains – « encadre » le « regard biologique » et le « regard psychologique ».

Il y a là un fait ; ce n'est pas la conséquence de quelque postulat épistémologique[37]. En sorte qu'il est loisible de voir dans le « corps », par exemple, un « noyau de relations humaines, et non ce prétendu substrat biologique qu'on nous a trop longtemps imposé[38] » ; ou de rapporter à des réseaux de relations préétablis et aux règles qui les structurent les difficultés que les êtres humains éprouvent à réguler leurs pulsions de tous ordres ou à assumer eux-mêmes leur contention, pour mettre en place une action commune ou pour s'inscrire dans des dynamiques interactionnelles.

Prenons la dépression. Dans le *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* (*DSM-IV*), la cause principale de la dépression est présentée « essentiellement comme biologique » – la baisse de sérotonine autorisant la

prescription d'antidépresseurs. Une psychiatre commente : « L'efficacité – réelle – des antidépresseurs induit que le tout-biologique l'emporte. […] Cependant, la clinique et la psychopathologie m'ont peu à peu amenée à considérer différemment la dépression. » Comment ? En mettant l'accent sur les mécanismes cognitifs (dont certains peuvent avoir été hérités) qui participent de la maladie dépressive en tant qu'ils conduisent, pour dire les choses simplement, à noircir constamment la réalité :

> Il y a des facteurs qui prédisposent à la maladie. La personne a par exemple eu, enfant, des parents dépressifs qui ont induit ce mode de pensée négatif. La dépression est en ce sens une maladie contagieuse. […] Mais je crois surtout que la dépression est une maladie sociétale. […] C'est le trouble de l'hypercontrôle, de la volonté de perfection propre à notre société narcissique. Certaines cultures, plus grégaires, moins individualistes, ignorent totalement la dépression. Je crois que cette maladie naît du chaos existentiel dans lequel plonge le monde occidental, du manque de lien au sacré. C'est aussi un excès de pensée abstraite qui nous empêche d'être reliés au réel[39].

Ce ne serait donc qu'une question de point de vue. Il y aurait le point de vue « biologique », justifié en la circonstance par l'observation et la mesure de phénomènes chimiques ; il y aurait le point de vue « psychologique », qui, ici, est implicitement relié à l'examen de l'influence parentale et des expériences de la prime enfance ; et il y aurait le point de vue sociologique qui, *in fine*, borde les deux autres, et qui, en l'occurrence, est centré de manière plutôt vague sur la nature des contraintes que les êtres humains exercent les uns sur les autres – et par conséquent sur leurs pulsions – et sur les comportements attendus, les types de rapport au monde et les représentations qui en procèdent.

Pourquoi parler de la dépression comme d'une « maladie sociétale » ? Gabriel Tarde, placé face à la définition de la dépression comme d'une « maladie contagieuse », n'eût sans doute pas creusé plus avant la question de la spécification d'un déterminisme relationnel non biologique : la contagion, pour lui, valait détermination du « fait social ». Aujourd'hui, le vocable « sociétal » – même si « social » a joué et joue encore le même rôle – traduit probablement le souci de cerner des processus et des structures qui se déroulent à l'échelle de la société dans son ensemble et qui façonneraient à ce point les mentalités des individus qu'on pourrait se demander si la « société » elle-même ne serait pas devenue « dépressive ». Inversement, un autre psychiatre, spécialiste du suicide, estimera que la connaissance « des déterminants sociologiques et culturels dans le suicide », sans nier son importance (attestée par les statistiques), présente un intérêt limité d'un point de vue médical, car il y aurait des terrains propices au passage à l'acte suicidaire (facteurs héréditaires, modifications épigénétiques

provoquées par des expériences traumatisantes telles que la maltraitance infantile, maladies psychiatriques, pathologies plus ou moins graves, etc.) qu'il importerait de repérer correctement en combinant les apports des neurosciences, de la biologie moléculaire et de la génétique. La question, ici, est de savoir « comment des problèmes sociaux vont se traduire en problèmes individuels qui, pour certains, se termineront par un suicide[40] ». Pensant l'articulation entre différents ordres de détermination, ce psychiatre descend du général au particulier et identifie dans celui-ci la détermination appropriée, tandis que la psychiatre s'interrogeant sur la dépression, elle, remontait progressivement du particulier au général pour ériger celui-ci en détermination pertinente. *Cette différence illustre bien les possibilités de raisonnement délimitées par le régime conceptuel des sciences humaines et sociales*. Cela ne signifie pas qu'aucune image réaliste globale des êtres humains ne puisse plus être construite. Que la pensée relative aux êtres humains doive se plier à une sorte de tension structurale entre le vieux problème de la partie et du tout – auquel se ramène à bien des égards la dialectique individu/société –, d'un côté, et un réquisit d'articulation synthétique tripolaire, de l'autre, ou qu'elle chemine nécessairement à travers des recherches spécialisées, *elle n'en demeure pas moins solidaire d'une image unifiée de l'humanité*. Cette image, on pourrait la définir ainsi : *êtres de « pulsions », aussi dépendants soient-ils de « nécessités physiologiques », aussi différentes soient les caractéristiques anatomiques de leurs cerveaux, aussi victimes soient-ils de troubles psychiques ou de maladies psychiatriques, les humains sont toujours pris dans des configurations d'interdépendances spécifiques.*

C'est pourquoi, s'il existe une « culture psychologique de masse » (selon l'expression de Robert Castel récemment reprise par Olivier Schwartz), on ne saurait l'isoler de ce qu'on peut considérer comme une « culture sociologique de masse » ou comme une « culture biologique de masse ». Non pas que le mode de pensée sociologique ou la théorie de l'évolution darwinienne soient complètement assimilés, voire parfaitement assimilables (de nombreuses études cognitivistes ont montré que tel n'était pas le cas s'agissant de cette dernière[41] et il suffit de lire *Soumission* de Michel Houellebecq pour avoir une idée du lot d'élucubrations que peut engager à proférer son interprétation sous la double influence de la théorie du « dessein intelligent » et d'un système de pensée patriarcal[42]). Mais peut-être la « culture psychologique de masse » est-elle la « culture scientifique » dont la diffusion souffre le moins de la persistance de certains obstacles cognitifs ?

Se distancer de soi-même et « s'apercevoir comme un être humain parmi d'autres[43] », ce qui, pour Elias, constitue une opération mentale indispensable afin de comprendre en quoi consiste la sociologie, n'a rien d'évident. En football, sortir de la relation « moi-ballon » pour percevoir le jeu dans son ensemble, jouer collectif, et être, par exemple, capable de coordonner des appels simultanés avec un coéquipier plutôt que de multiplier les appels individuels, requiert des heures d'entraînement, et l'invention de séances « contre-intuitives » plus ou moins ludiques[44]. Mais c'est possible. Un géopolitologue a pu parler d'une « révolution psychologique, qui fait que l'on prend de mieux en mieux conscience de notre interdépendance à tous les niveaux[45] » – et qui équivaudrait donc à l'émergence d'un authentique « regard sociologique » (dont il est cependant rien moins que certain que, couplé à la révolution des techniques de communication, il suffise à redessiner dans un horizon proche la carte du monde conformément aux réseaux de diverses natures qui le maillent). Si elle est inséparable d'une nouvelle posture de pensée, d'un nouveau regard, de nouvelles pratiques, la sociologie l'est plus encore de l'enquête historique. Comme le rappelle avec conviction Piketty, « l'expérience historique demeure notre principale source de connaissance[46] ». Ainsi, la recherche historique a permis de déduire l'existence d'une sorte de loi en vertu de laquelle, sauf bouleversements majeurs (comme ceux provoqués par les deux guerres mondiales de la première moitié du XXe siècle) et/ou fortes contraintes politico-institutionnelles indissociables en dernier ressort des possibilités d'expression et de débouché des luttes sociales, le taux de rendement privé du capital et le taux de croissance de la production et du revenu divergent mécaniquement au bénéfice du premier.

De même, aussi élémentaire soit-il, le raisonnement qui est au cœur de l'explication du mécanisme de la sélection naturelle comme force déterminant la survie de certains organismes (subissant des variations au hasard) dans des environnements eux-mêmes changeants va à l'encontre de représentations culturelles fortement enracinées (telles que les représentations téléologiques et essentialistes ou la tendance à raisonner selon des modèles dichotomiques) et sans doute aussi d'un certain nombre de biais cognitifs ancrés dans notre câblage neuronal. Ce qui faisait dire à S. J. Gould que « les blocages conceptuels entravent bien plus puissamment le progrès scientifique que le manque de données[47] », ou encore que « les étrangetés et les limitations de notre fonctionnement mental » sont peut-être attribuables au fait que le cerveau humain, façonné selon d'autres usages durant la plus grande partie de notre histoire évolutive, « n'a été doté que récemment de la possibilité d'élaborer une

conscience et de l'exprimer par le biais du langage »[48]. Néanmoins, Darwin a été capable de construire un tel raisonnement et il n'est pas hors de portée de l'expliquer dans ses grandes lignes. Les incompréhensions qu'il suscite participent elles-mêmes, à bien des égards, de notre « culture biologique de masse ». Par comparaison, l'idée selon laquelle le sujet ressent des choses importantes (dignes d'intérêt, « objet[s] explicite[s] de préoccupation, d'attention[49] ») dans sa « sphère psychique » et les émotions qu'il éprouve dans sa vie adulte sont interprétables à la lumière des expériences et des relations intrafamiliales de son enfance paraît parfaitement reçue.

En tout cas, il est difficile de nier – sauf à s'abstraire mentalement d'un régime conceptuel qui a imprégné les pensées les plus communes, bien au-delà des frontières d'un champ scientifique dans lequel il n'a jamais été cantonné – que la théorie darwinienne contribue à restituer à l'humanité la profondeur de son passé évolutif ; qu'une approche psychologique comme la psychanalyse peut rendre à l'individu les fragrances du vécu émotionnel de l'enfance ; ou que la sociologie (au sens large) redonne aux sociétés une vision historisée des paysages, des institutions, des structures de relations, des types de comportement, des mécanismes impersonnels, des catégories conceptuelles ou des imaginaires qui les constituent, et les spécifient dans le temps et l'espace. Entre ces différents regards en profondeur, une complémentarité peut toujours se tisser au besoin.

La possibilité de ce tissage engendrée par la formation d'un métarégime conceptuel anthropocentré tridimensionnel n'est pas venue remettre en cause la seule culture philosophique. L'émergence d'un « regard sociologique » a battu en brèche d'autres cultures savantes, comme la culture économique et l'image de l'*homo œconomicus* rationnel maximisant en permanence ses intérêts, ou certains termes et schèmes de pensée propres aux sciences physiques et chimiques ; ces derniers disposent néanmoins de puissants moyens de diffusion dans l'espace public, si bien qu'entre eux et les réquisits d'une conception des actions humaines proprement sociologique, mais valable pour l'ensemble des sciences sociales, s'est engagée une lutte d'influence, sourde et permanente. Selon les points de vue, les positions occupées et les objectifs de connaissance, les cultures scientifiques des différentes disciplines semblent naturellement compatibles et complémentaires (on se situe alors à l'intérieur du régime conceptuel des sciences humaines et sociales) ; ou irrémédiablement inconciliables (on tend alors à exclure de ce régime des méthodes et des schèmes de pensée adaptés, conçoit-on, par leur caractère statique et faussement ou

réellement « intemporel », au régime des sciences physiques et chimiques, au régime discursif des idéologies politiques, ou au régime philosophique d'où procéderaient du reste la plupart des confusions). Mais ces tensions et conflits ne sont pas sans enrichir le langage courant – ne serait-ce que parce que, lorsqu'« un vocabulaire conceptuel de spécialité irrigue […] par transpositions métaphoriques les spécialités voisines », c'est le plus souvent « en enrichissant et dynamisant par ses notions le langage trivial »[50].

À la conquête de l'inconnu

Il n'en demeure pas moins qu'une nécessité rapproche désormais irrésistiblement les discours religieux et les discours philosophiques *situés* par rapport aux sciences humaines et sociales : celle de *mettre en œuvre tous les moyens permettant de parler des êtres humains sans avoir à rendre des comptes aux explications d'ordre phylogénétique, psychogénétique ou sociogénétique, ni à rendre gloire aux procédures d'enquête empirique qui en sont indissociables (de l'étude des fossiles aux opérations statistiques)*. Le mythe d'une saisie de l'être en dehors de toute détermination particulière, c'est-à-dire celui d'une ontologie à l'état pur, habite peut-être plus encore le discours philosophique que le discours religieux ou théologique, dans lequel l'autodétermination humaine n'est jamais comprise qu'en référence à la seule autodétermination véritablement concevable : l'autodétermination divine.

Il y a comme un fantasme philosophique, où se joue la perpétuation d'une tradition de pensée et d'une certaine posture de connaissance : celui d'un refus de la « réduction de la pensée à des structures spécifiquement humaines[51] », celui d'une ontogenèse absolue, d'un développement de l'individu humain qui ne dépendrait ni des déterminations évolutives de l'espèce, ni des gènes hérités, ni du déterminisme de la personnalité formée à travers les primo-relations affectives de l'enfance, ni de l'influence des groupes sociaux d'appartenance, ou qui leur échapperait nécessairement pour l'essentiel de ce qui définirait la subjectivité, ou encore qui serait rattachable à une sorte de grand récit de l'Être composé *à côté* des sciences (peu importe l'état de développement dans lequel elles sont prises), tel celui des « sphères » élaboré au croisement de l'ontologie heideggérienne et de l'anthropologie philosophique (Max Scheler, Paul Alsberg) par Peter Sloterdijk, qui, s'agissant de l'existence humaine, voit dans l'« être-

dans-le-monde » un « être-dans-des-sphères », en sorte que les humains seraient ces « créatures vivantes qui se donnent pour but d'être des créatures volantes, si voler signifie : dépendre d'ambiances partagées et de présupposés communs »[52]… Or rien n'est par nature en dehors des sciences (lesquelles se transforment constamment). Dans l'entrelacs des sciences humaines et sociales, et sous leur régime conceptuel, toutes les manifestations de l'existence humaine en général et de telle existence humaine en particulier sont objectivables ; on peut en parler *en sachant* qu'elles sont potentiellement investigables à l'infini.

Tout va toujours « plus loin en psychologie que la psychologie[53] », disait Proust. Mais, pour être en mesure de comprendre cela et d'en tirer d'utiles leçons, encore faut-il d'abord qu'il y ait une psychologie méthodique. En ce sens, tout va toujours aussi plus loin en sociologie que la sociologie. La formule de Proust et son œuvre entière témoignent de l'influence des sciences sur la scrutation sans fin à laquelle les sentiments vécus (les nôtres et ceux d'autrui) peuvent être soumis, dès lors qu'il est acquis qu'ils dépendent d'un ensemble éminemment complexe de déterminations objectives (et, peut-être pour cette raison, qu'ils sont fatalement marqués à un degré plus ou moins élevé par l'ambivalence). C'est pourquoi l'inconnu n'est pas l'inconnaissable. Le premier est un fait qu'on peut déplorer ou qui peut fasciner, et qui par définition, dans un régime scientifique, est voué à « muter » en permanence. Le second est un postulat rigide qui appelle le compagnonnage d'un discours de contournement ou de neutralisation de ces connaissances dont l'effet redouté est de mettre toujours plus en exergue la pluralité et la profondeur des déterminismes humains.

Et c'est précisément ce que refusait Proust, qui n'eut de cesse de reculer les frontières de l'inconnu, le « je » d'*À la recherche du temps perdu* usant de tous les stratagèmes, *in vivo* et *post-mortem*, pour percer l'inconnu des actions et émotions d'Albertine, et l'auteur enrôlant, pour dépeindre cette quête désespérée, *sa quête*, toutes les ressources empiriques et conceptuelles des sciences de son temps. En sorte que l'œuvre proustienne n'est sans doute assignable ni à la sociologie tardienne, ni à la psychanalyse, ni à la psychologie associationniste, ni à la psychopathologie ribotienne, ni à la physiologie nerveuse, *mais à tout cela à la fois*. Et s'oppose en son principe même, en tant que traduction littéraire d'un régime conceptuel scientifique, à la philosophie bergsonienne à laquelle on l'a souvent comparée et qui, loin de puiser sa sève dans ce régime, devait au contraire l'évider pour sauver la philosophie elle-même[54].

L’étude scientifique de la généalogie et du développement de l’humanité en tant qu’espèce vivante, l’étude scientifique de la psychogenèse familiale de la personnalité affective, l’étude scientifique de la genèse, de la structure et du développement des groupes humains dans toute leur diversité, qui peut être centrée sur l’observation des comportements de leurs membres et la description de leurs valeurs et habitudes spécifiques, l’*ensemble de ces études scientifiques*, dont les résultats – grâce au régime conceptuel qu’elles délimitent et au langage ordinaire qui en est inséparable – sont susceptibles d’être synthétisés pour élaborer une image réaliste des êtres humains, *interdit de confondre l’inconnu avec l’inconnaissable*. Les sciences ruinent bel et bien « toutes les ontogénies mythiques ou philosophiques[55] ».

Cette position, si on veut, relève du « réalisme ». Il est éclairant de lui opposer l’« idéalisme » tel que Ferdinand Brunetière, dans une conférence publique, le conceptualisa en 1896 indépendamment du « sens limitatif » attribué à ce mot par les « philosophes »[56] :

> Ce sont toutes les doctrines qui, sans méconnaître l’incontestable autorité des faits, – événements de l’histoire, ou phénomènes de la nature, – estiment qu’ils ne s’éclairent ni les uns ni les autres de leur seule et propre lumière ; qu’ils ne portent pas en eux leur signification tout entière ; et qu’ils relèvent de quelque chose d’ultérieur, de supérieur et d’antérieur à eux-mêmes. […] [C]’est encore la conviction [qu’]il y a plus de choses dans le monde que nos sens […] n’en sauraient percevoir ou atteindre ! […] [C]’est, enfin, […] la croyance indestructible que, derrière la toile, au-delà de la scène où se jouent le drame de l’histoire et le spectacle de la nature, une cause invisible, un mystérieux auteur se cache, – *Deus absconditus*, – qui en a réglé d’avance la succession et les péripéties[57].

Il n’était ni nécessaire ni souhaitable, pour Brunetière, que la description de cet en deçà et de cet au-delà des faits examinés par les sciences, historiques ou naturelles, et des convictions intimes qui portaient à croire en eux, fût du ressort de la philosophie et donnât lieu à des raisonnements et à des discours d’une haute sophistication. Il suffisait de proclamer leur essence divine – en sorte que la philosophie était irrémédiablement subordonnée à la religion dans le traitement des grandes questions existentielles des origines et des destinées humaines. Et c’est en vertu de la même essence divine de ce « quelque chose d’ultérieur, de supérieur et d’antérieur », et par conséquent d’inconnaissable, que les sciences souffraient de l’incapacité « de nous apprendre un jour où nous allons, ce que nous sommes, d’où nous venons[58] ». Il y avait là un double parti pris qui, aux yeux de Brunetière, se justifiait par sa conformité supposée « au vœu de la nature humaine, aux exigences de l’action sociale », outre son étayage sur l’« autorité de la révélation »[59]. L’autorité suprahumaine de la révélation

prévalait donc sur l'autorité que réclamaient d'exercer la biologie ou la sociologie, même si Brunetière était influencé par leurs concepts et leurs approches objectivantes, disait admirer Darwin, ou s'inspirait de la théorie spencérienne de l'inconnaissable et de l'antisubjectivisme du positivisme comtien. Quant à la tradition philosophique *stricto sensu*, elle se limitait, pour lui, à la preuve, déduite du cartésianisme et du criticisme kantien, selon laquelle seule la croyance en Dieu fondait la certitude scientifique.

La cohérence de ce discours reposait tout à la fois sur l'établissement d'un parallèle étroit entre la connaissance religieuse et la connaissance scientifique et sur le tracé d'une frontière infranchissable entre ces deux ordres de connaissance ; ce qui – comme chez Pascal – ne laissait guère d'espace à la connaissance philosophique : « Entre la science et la religion, il n'y a point de place, comme "système de connaissance", pour la philosophie[60]. » En effet, selon Brunetière, soit la connaissance était acquise par voie expérimentale, et il n'était pas possible de généraliser au-delà des leçons établies, ou à venir, de l'expérimentation (seules les « vraies » sciences, les sciences de la nature, étant susceptibles de saisir des lois), soit elle relevait d'une foi surnaturelle, d'une sorte de certitude intérieure qu'aucun raisonnement n'était en mesure de réduire. Nul moyen terme : les « métaphysiciens » et les « philosophes en général »[61] se berçaient d'illusions, qui croyaient pouvoir tirer profit de la controverse entre la religion et la science.

Par là, Brunetière faisait directement concurrence au discours proprement philosophique en s'efforçant également de « figer » la dynamique du régime conceptuel encadrant les nouvelles sciences humaines et sociales par le truchement d'une opposition « épistémologique » entre les sciences naturelles, d'un côté, et les sciences historiques et philologiques, de l'autre. Certains philosophes des plus traditionnels tâchaient donc de se l'accaparer : « Vous êtes philosophe, dans toute la force et l'étendue de ce mot. […] Et non seulement philosophe comme critique […], mais moraliste, et métaphysicien[62]. » D'autres agents du champ intellectuel se contentaient de juger : « Vous êtes vraiment universel dans vos études[63]. » Mais il ne faut pas s'y tromper : *Brunetière était surtout mû par l'arrière-pensée de construire, en faveur de la certitude religieuse, un espace indiscuté.* Ainsi le besoin de croire, suivant lui, était-il à comprendre comme « une loi de notre organisation intellectuelle ou morale, et une loi dont le caractère de nécessité est aussi certain que celui de pas une des

lois qui gouvernent ou plutôt qui définissent notre organisation physique[64] ». Il n'y avait dès lors rien à découvrir s'agissant des origines, de la nature et de la destinée de l'humanité.

Or, dans un régime scientifique, à l'époque de Brunetière et plus encore de nos jours, il est facile de faire valoir, d'abord, que si on ignore exactement où nous allons, on sait en revanche pourquoi on ne peut pas le savoir ; ensuite, qu'on dispose de quantité d'éléments donnant les moyens de comprendre ce que nous sommes, même si tout dépend toujours de l'angle privilégié – la « nature », la « personnalité », la « culture » ou le « social » ; enfin, que, indépendamment des conséquences logiques de la théorie de la sélection naturelle, on peut se former une idée et forger des scénarios qui ne soient pas complètement extravagants relativement à « nos » origines et à « notre » odyssée depuis sept millions d'années. Cela, grâce à la découverte de nombreux fossiles de « nos » ancêtres humains et d'espèces d'hominidés disparues (beaucoup plus nombreuses qu'on ne le pensait), à la faveur de l'amélioration des techniques (notamment de datation), *via* les indices permettant de reconstituer l'évolution du climat[65], grâce à l'essor de la biologie moléculaire et aux analyses d'ADN, ou à l'éclairage contemporain offert par l'observation et l'étude des grands singes, en particulier les chimpanzés et les bonobos, nos plus proches parents.

Concernant nos origines, l'essentiel des progrès évoqués ont été réalisés à partir de la fin des années 1950, et il est intéressant de noter, à la suite de Pascal Picq, que la primatologie est née à bien des égards dans le sillage des premières grandes fouilles africaines[66]. (Il est non moins instructif de relever que la primatologie a donné à penser mieux que n'importe quel rapprochement avec les insectes dits « sociaux » le *pourquoi* de la valorisation humaine des relations sociales et de la coopération, ou à quel point les origines du quadriptyque humain *morale-autocontrôle pulsionnel-hiérarchies sociales-régulation de l'exercice de la violence physique* sont « discernables dans le comportement d'autres animaux[67] ».) Reste que le développement au XIXe siècle de la géologie, de la paléontologie (et de la paléoanthropologie), de l'anatomie comparée ou de la préhistoire ainsi que la définition darwinienne d'une théorie de la sélection naturelle (puis d'une théorie de la sélection sexuelle) avaient déjà amplement contribué à ouvrir la question des origines humaines à l'investigation scientifique, et que, aussi imparfaits et biaisés fussent les modèles de base de la place de l'humanité dans la nature et de l'hominisation qui prédominaient, la rupture avec les modes de pensée mythologique, théologique et philosophique

était consommée dès les années 1860-1870. Alors régnait pour Brunetière ce positivisme qui était censé avoir si peu, ou si mal, tenu ses promesses, et que l'idéalisme renaissant, une génération plus tard, semblait devoir enterrer.

Notes du chapitre 9

1. Commentaire d'un internaute sur un forum de discussion : « Vive le social encore ! Le pauvre petit chou… Simplement il a juste voulu se débarrasser du corps un point c'est tout… Toujours leur trouver des excuses c'est lourd. »

2. Sur ce phénomène, voir les indispensables précisions de l'historien Patrick WEIL dans *Le Sens de la République* (avec la collab. de Nicolas Truong), Grasset, Paris, 2015, p. 119-129.

3. J.-Cl. RASPIENGEAS, « Radiographie de la résignation » (compte rendu d'O. Adam, *Peine perdue*), *La Croix*, 11 septembre 2014, p. 12.

4. O. ADAM, « Oui, je me suis assigné une mission », *Le Monde*, 19 septembre 2014, p. 9.

5. *Ibid.*

6. S. HUSTVEDT, « Des masques pour se cacher et se révéler », *Philosophie magazine*, n° 82, septembre 2014, p. 73.

7. *Idem*, « Le romancier est habité par une personnalité multiple », *Books*, n° 62, février 2015, p. 21.

8. R. BANKS, « N'ayant plus de peuples à coloniser, nous avons colonisé nos enfants », *Libération*, 15 mars 2012, p. II.

9. « La philosophie nous dit comment procéder quand nous voulons découvrir ce qui peut être vrai, ou ce qui est *très probablement* vrai, là où il est impossible de savoir avec certitude ce qui *est* vrai » (B. RUSSELL, *The Art of Philosophizing and Other Essays*, Philosophical Library, New York, 1968, p. 1). La philosophie, comme « art de la conjecture rationnelle », livrerait une sorte de connaissance intermédiaire entre les certitudes dogmatiques apportées par la religion et les connaissances précises et certaines obtenues par les sciences. Sa tâche serait double : 1. substituer le doute et l'interrogation aux certitudes de la religion relativement à des questions existentielles implicitement tenues pour immuables ou inhérentes à la condition humaine ; 2. aider la science, par des conjectures rationnelles, à progresser sur la voie de la production de connaissances certaines. La démarche philosophique naviguerait ainsi entre l'incertitude principielle d'objets qui appartenaient antérieurement à la religion (et sur lesquels celle-ci faisait peser ses fausses certitudes) et l'incertitude provisoire ou conjoncturelle d'objets dont la vocation est d'appartenir à la science (dès lors qu'elle se montre en mesure d'engendrer des connaissances certaines à leur propos). Mais il est aisé d'objecter : 1. que les sciences, en particulier les sciences anthropologiques, peuvent conduire à formuler autrement les questions « existentielles » *sans s'interdire, elles*, de les vider de leur substance ou de leur ôter toute raison d'être si un surcroît de clarification théorique et/ou de connaissance factuelle l'impose logiquement ; 2. qu'il existe un mode spécifiquement scientifique de spéculation conjecturale et de théorisation (ou bien que la spéculation conjecturale n'est pas « philosophique ») ; 3. que le concept de « vérité » lui-même – connotant un idéal de savoir absolu – n'a pas de justification dans un contexte scientifique. À des questions comme « le monde est-il divisé entre l'esprit et la matière ? » ou « la sagesse existe-t-elle ? », affirme Russell, « aucune réponse ne peut être trouvée dans les laboratoires » (B. RUSSELL, *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Simon & Schuster, New York, 1945, p. XIV). Certes. Mais c'est oublier que les savants, sur les multiples terrains possibles de l'enquête empirique portant sur l'univers, le vivant ou l'humanité, peuvent être incités à récuser la pertinence même de ces questions. Ailleurs, Russell se demande si la conscience fait partie intégrante de l'univers, ce qui pourrait laisser espérer sa croissance indéfinie, ou si elle n'est qu'un accident survenu sur une petite planète où la vie aurait très bien pu ne pas naître. Le propre du philosophe serait de poser de telles questions, qui n'appellent pas de réponses pouvant prétendre au statut de « vérités démontrées ». L'affaire de la philosophie serait de « maintenir vivant cet

intérêt spéculatif pour l'univers qui risque d'être annihilé si on se confine soi-même dans la connaissance définitivement vérifiable » (B. RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Londres, 1967, p. 90-91 XIV). Or cela équivaut à maintenir un ensemble de grands problèmes traditionnels de type métaphysique, inséparables d'un corpus de textes classiques et perçus comme intrinsèquement plus intéressants que les problèmes scientifiques ; et à faire de ce maintien une fin en soi, au détriment du recours à la raison qui rapprocherait la philosophie de la science. En définitive, la question laissée dans le flou est celle de savoir si la caractéristique de la connaissance philosophique comme « connaissance réelle » (B. RUSSELL, *An Outline of Philosophy*, Unwin Books, Londres, 1970 [1927], p. 2) est de *ne pas pouvoir être* certaine (seule les sciences produisant des connaissances de ce genre) ou de *ne pas avoir à être* certaine (pour perpétuer une tradition cognitive distincte tacitement supérieure).

10. E. RENAN et M. BERTHELOT, « Le but de la science. Discours prononcés au banquet Scientia le 27 novembre 1885 », *in* M. BERTHELOT, *Science et Morale*, Calmann-Lévy, Paris, 1897, p. 50.

11. F. BRUNETIÈRE, « Cinq lettres sur Ernest Renan » (1903), *in Pages sur Ernest Renan*, Perrin, Paris, 1924, p. 194.

12. Lettre de J. de Narfon à F. Brunetière, n. d. (1903, papiers Ferdinand Brunetière, BNF-NAF 25046).

13. « L'originalité de Taine est d'avoir cherché dans l'histoire, c'est-à-dire dans l'expérience de l'humanité, la solution que les philosophes n'avaient guère avant lui demandée qu'à la méditation solitaire et abstraite » (F. BRUNETIÈRE, « L'œuvre critique de Taine » [1902], *in Discours de combat II*, Perrin, Paris, 1916, p. 252).

14. F. LE DANTEC, *Le Conflit. Entretiens philosophiques*, Armand Colin, Paris, 1901, p. 187.

15. E.-M. CARO, *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, Hachette, Paris, 1889 [1864], p. 364 et p. 394.

16. Lettre de C. Bohême (Professeur agrégé de philosophie au lycée de Nevers) à F. Brunetière, 23 août 1898 (papiers Ferdinand Brunetière, BNF-NAF 25032).

17. F. BRUNETIÈRE, « Après une visite au Vatican » (1894), *loc. cit.*, p. 17.

18. *Ibid.*, p. 9.

19. M. BERTHELOT, « La science et la morale » (1895), *in Science et Morale*, *op. cit.*, p. 19.

20. *Ibid.*, p. 31.

21. Comme lui en sut gré le secrétaire d'État de Léon XIII. Voir lettre du cardinal M. Rampolla à F. Brunetière, 8 mars 1897 (papiers Ferdinand Brunetière, BNF-NAF 25048). Sur la contribution de Brunetière à la construction d'une nouvelle apologétique, visant les non-croyants, ouverte à la notion de « progrès » et indissociable d'une théorie de la connaissance, se reporter à T. LOUÉ, « L'apologétique de Ferdinand Brunetière et le positivisme : un bricolage idéologique "généreux et accueillant" », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 87, 2003/3, p. 101-126 ; F. GUGELOT, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, CNRS Éditions, Paris, 2010 [2007], p. 293-302.

22. F. BRUNETIÈRE, « Après une visite au Vatican » (1894), *loc. cit.*, p. 40.

23. *Ibid.*, p. 7-8.

24. M. BERTHELOT, « La science et la morale » (1895), *loc. cit.*, p. 8.

25. *Ibid.*, p. 7.

26. *Ibid.*, p. 24.

27. *Ibid.*, p. 24-25.

28. *Ibid.*, p. 34.

29. *Ibid.*, p. 6.

30. Lettre d'E. Petrelli à F. Brunetière, 21 novembre 1898 (papiers Ferdinand Brunetière, BNF-NAF 25047).

31. M. BERTHELOT, « La science émancipatrice. Discours prononcé au banquet de Saint-Mandé le 5 avril 1895 », *in Science et Morale*, *op. cit.*, p. 40.

32. Lettre de F. Le Dantec à F. Brunetière, 31 janvier 1896 (papiers Ferdinand Brunetière, BNF-NAF 25042).

33. M. OLENDER, « Prefazione *Razza e Destino* », *in Razza e Destino*, Bompiani, Milan, 2014, p. 7. L'écrivain Paul Bourget témoigna jusqu'à l'absurde des confusions conceptuelles enfantées par le

scientisme racialiste : « Les Slaves ne sont pas une race historique […]. Ils sont une race physiologiquement constituée dans un animalisme autre que le nôtre » (lettre de P. Bourget à F. Brunetière, 1er mars 1891 [papiers Ferdinand Brunetière, BNF-NAF 25033]) ; « La race ! Je concède que l'étiquette est singulièrement vaste et souvent abusive. Mais il y a deux faits voyez-vous indéniables [:] 1° l'inégalité foncière des différents sangs (le blanc – le jaune – le noir) dans la généralité des cas [;] 2° une fixation de certains caractères par l'hérédité, le milieu, le climat, les habitudes morales – fixation qui pour notre courte vie humaine équivaut à une forme d'espèce » (lettre de P. Bourget à F. Brunetière, 20 avril 1898).

34. Lettre de L. Corpechot à M. Barrès, n. d. (1901, fonds Maurice Barrès, BNF-NAF 28210). Sur Corpechot (alors très proche de Maurice Barrès et de Charles Maurras) autour de 1900, voir L. JOLY, *Naissance de l'Action française*, Grasset, Paris, 2015, p. 206-207.

35. Lettre de L. Corpechot à M. Barrès, 29 janvier 1902 (fonds Maurice Barrès, BNF-NAF 28210).

36. Lettre de L. Corpechot à M. Barrès, 1er mai 1902 (fonds Maurice Barrès, BNF-NAF 28210).

37. Ce genre de postulat n'est jamais neutre, comme en témoignent l'œuvre d'Alfred FOUILLÉE et son obsession de réduire la sociologie à un « réalisme pur, esclave des faits et de l'histoire des faits » (*Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain*, F. Alcan, Paris, 1905, p. VI). Il s'appliqua en particulier à *postuler* l'impossibilité de connaître les faits sociologiques autrement qu'en les traduisant en termes psychologiques et de penser la morale autrement que fondée objectivement dans la conscience du « moi ». « La construction d'une morale suppose assurément une connaissance suffisante, non pas seulement de la biologie, mais surtout de la sociologie et de la psychologie. La tâche est considérable pour le philosophe », écrivit-il (*Les Éléments sociologiques de la morale*, F. Alcan, Paris, 1905, p. 49-50). Cela dit, du fait de la position de la philosophie au sommet de la hiérarchie des sciences, et de la responsabilité qui lui revenait de décider du mode d'articulation de la biologie, de la sociologie et de la psychologie, elle n'avait pour lui rien d'insurmontable : « Qui nous empêchera […] d'accepter les éléments *biologiques* de la morale, pourvu que nous les subordonnions aux éléments *sociologiques* ? Et ces derniers, pourvu que nous les subordonnions aux éléments *psychologiques* ? Et ces derniers encore, pourvu que nous les subordonnions aux éléments *philosophiques* ? » (*ibid.*, p. 53).

38. I. THÉRY, « L'engagement s'est déplacé du mariage vers la filiation », *Le Monde*, 10 janvier 2015, p. 7.

39. Y. LIÉNARD, « Pour s'en libérer, il faut déjà l'accepter », *Le Figaro*, 6 février 2012, p. 14.

40. P. COURTET, « La combinaison d'une vulnérabilité spécifique et du stress », *Libération*, 23 mai 2011, p. 13. On lit, dans un article résumant notamment les travaux menés sous la direction de ce psychiatre : « Adversité sociale, problèmes psychologiques… Pas seulement ! Derrière le passage à l'acte se cachent aussi des prédispositions biologiques » (L. BARNÉOUD, « Suicide. Il cache une vraie maladie », *Science & Vie*, n° 1171, avril 2015, p. 86).

41. Pour une lecture critique (et à maints égards complémentaire) de ces études, voir D. GUILLO, *Ni Dieu ni Darwin. Les Français et la théorie de l'évolution*, Ellipses, Paris, 2009, p. 186-206.

42. Voir M. HOUELLEBECQ, *Soumission*, Flammarion, Paris, 2015, p. 69-70, p. 268-269 et p. 291-292. Si ce livre, qui semble hésiter entre la grosse farce (on rit souvent, emporté par un style efficace que gâche à peine l'abus des chutes flegmatiques et des raccourcis pseudo-déconcertants) et le roman d'anticipation prophétique (*via* le recyclage de la thèse nauséabonde du « grand remplacement », selon laquelle les « musulmans » construiraient patiemment leur domination sur l'Europe grâce à leur fécondité et en tâchant de contrôler l'éducation), est incontestablement marqué du sceau de l'ironie, il est permis de douter que cette ironie soit de type « sociologique », tant l'auteur méconnaît le monde dont il parle (le monde universitaire), ignore la force des institutions (éducatives, politico-administratives, juridiques, etc.) et se méprend sur les vecteurs du changement historique, se contentant de faire parler un « double » littéraire et de véhiculer à travers lui sa propre vision désespérée et profondément nihiliste des relations entre les sexes. On ne suivra donc pas le critique littéraire Philippe LANÇON, qui saluait son « ironie sociologique » (« Houellebecq et le Coran ascendant », *Libération*, 3-4 janvier 2015, p. 3), ni d'autres observateurs louant son « flair sociologique » ou affirmant qu'il « fait œuvre de sociologue ».

43. N. ELIAS, *Was ist Soziologie ?*, *op. cit.*, p. 9.

44. Voir É. CARRIÈRE, « Moi, mon ballon… et les autres ! », *L'Équipe magazine*, 20 septembre 2014, p. 16.

45. P. KHANNA, « Nous allons vers un monde où les frontières politiques s'estompent », *Libération*, 5-6 avril 2014, p. 29.

46. T. PIKETTY, *Le Capital au XXIe siècle*, Seuil, Paris, 2013, p. 947.

47. S. J. GOULD, « Prologue : réflexions préliminaires », *in Comme les huit doigts de la main. Réflexions sur l'histoire naturelle* (trad. de l'anglais par Marcel Blanc), Seuil, Paris, 2000 [1996], p. 17.

48. *Idem*, « Du pigeon immaculé aux limites de l'esprit », *in ibid.*, p. 458. Le paradoxe (récursif) d'un cerveau fait d'inné et d'acquis s'efforçant de « lutter contre ses propres défauts » (*idem*, *Le Renard et le Hérisson. Pour réconcilier la science et les humanités* [trad. de l'anglais par Nicolas Witkowski], Seuil, Paris, 2005, p. 151) n'était pas sans perturber Gould. D'après le logicien Robert BLANCHÉ, la tendance à conceptualiser par couplage d'antonymes représenterait une « forme originelle et permanente de pensée » (*Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, Vrin, Paris, 1965, p. 15). Récemment, un psychologue nord-américain a démontré, preuves à l'appui, que les bébés distinguent de manière innée les objets physiques et les « esprits » immatériels (doués d'intentions et gouvernés par les émotions), le corps et l'esprit – bref, que l'être humain serait naturellement « dualiste ». Voir P. BLOOM, *Descartes' Baby. How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York, 2004. Le dernier mot revient provisoirement à la neuroscience sociale, d'où il ressort que, si la croyance cartésienne relative à la dualité de la nature humaine (l'esprit et le corps) constitua une profonde erreur quant au fonctionnement factuel d'ensemble de la nature, elle rend néanmoins compte avec exactitude de la façon dont notre cerveau se représente le monde. Il a ainsi été établi, grâce à des données d'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle, que le fait de se reconnaître dans un miroir (c'est-à-dire de se représenter son « corps ») et l'opération consistant à réfléchir conceptuellement à propos de soi-même (c'est-à-dire à se représenter son « esprit ») mettent en jeu des circuits neuronaux très différents. Voir M. D. LIEBERMAN, *Social. Why Our Brains Are Wired to Connect*, Broadway Books, New York, 2013, p. 181-189.

49. O. SCHWARTZ, « La pénétration de la "culture psychologique de masse" dans un groupe populaire : paroles de conducteurs de bus », *Sociologie*, vol. 4, n° 2, 2011, p. 346.

50. M. V. LOCQUIN, « Du "concept" scientifique à la "notion" triviale », *in* H. VÉRINE (dir.), *Les Sciences et leurs langages*, CTHS, Paris, 2000, p. 17.

51. O. AGARD, « La question de l'humanisme chez Max Scheler », *Revue germanique internationale*, n° 10, 2009, p. 166. Cet article montre très bien comment Scheler – dont le cas est presque paradigmatique – résista au déploiement du régime conceptuel des sciences humaines et sociales. Durant les années 1920-1930, l'anthropologie philosophique ne fut rien d'autre qu'un système visant à empêcher que la sociologie, parmi les sciences sociales, favorisât la construction d'un pont entre celles-ci et les sciences biologiques. Le concept de « corps vécu » (*Leib*) remplit clairement cette fonction chez Helmut PLESSNER. Voir « *Homo absconditus* » (1928), *Le Débat*, n° 180, 2014/3, p. 112-121.

52. P. SLOTERDIJK, *Sphères*, vol. 1 : *Bulles* (trad. de l'allemand par Olivier Mannoni), Hachette Littératures, Paris, 2002, p. 52.

53. M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, Gallimard, Paris, 2009, p. 1919.

54. Voir, en particulier, J. DUBOIS, *Pour Albertine. Proust et le sens du social*, Seuil, Paris, 1997 (sur l'influence de Tarde, p. 46-47 et p. 135) ; L. FRAISSE, *L'Éclectisme philosophique de Marcel Proust*, PUPS, Paris, 2013 (sur Tarde et Bergson, p. 959-1209).

55. J. MONOD, *Le Hasard et la Nécessité*, *op. cit.*, p. 216.

56. F. BRUNETIÈRE, « La renaissance de l'idéalisme » (1896), *in Discours de combat I*, Perrin, Paris, 1914, p. 7.

57. *Ibid.*, p. 7-8.

58. *Ibid.*, p. 13.

59. F. BRUNETIÈRE, « Les raisons actuelles de croire » (1900), *in Discours de combat II*, *op. cit.*, p. 22.

60. *Idem*, « Les bases de la croyance », *in Questions actuelles*, *op. cit.*, p. 383.

61. *Ibid*.

62. Lettre de J.-É. Alaux à F. Brunetière, 27 mai 1892 (papiers Ferdinand Brunetière, BNF-NAF 25029). Jules-Émile Alaux (1828-1903) était professeur de philosophie à la faculté de lettres d'Alger. Il publia notamment une *Esquisse d'une philosophie de l'être*.

63. Lettre d'É. Beaussire à F. Brunetière, 11 novembre 1879 (papiers Ferdinand Brunetière, BNF-NAF 25030).

64. F. BRUNETIÈRE, « Le besoin de croire » (1898), *in Discours de combat I*, *op. cit.*, p. 297.

65. Significativement, un spécialiste de l'influence des variations climatiques sur l'évolution humaine conclut ainsi un article de synthèse (d'une clarté remarquable) : « L'image de notre ancêtre sortant de la forêt pour investir la savane sans jamais revenir en arrière a vécu. Il faut plutôt se représenter les ancêtres de l'homme confrontés à des cycles climatiques rapides et réguliers et à deux changements importants qui ont établi la prépondérance de la savane africaine telle que nous la connaissons aujourd'hui. […] Une chose est sûre : la réponse à la question "D'où venons-nous ?" n'est plus hors de portée » (P. DEMENOCAL, « Le climat moteur de l'évolution », *Pour la science*, n° 445, novembre 2014, p. 51).

66. Voir P. PICQ, *Les Origines de l'homme. L'odyssée de l'espèce*, Seuil, Paris, 2005 [1999], p. 72-73 et p. 248.

67. F. DE WAAL, *Le Bonobo, Dieu et nous. À la recherche de l'humanisme chez les primates* (trad. de l'anglais par Françoise et Paul Chemla), Actes Sud, Arles, 2015 [2013], p. 327.

Post-scriptum

Sur Stephen Jay Gould, les sciences, la religion, la philosophie et le « social-historique »

Étrangement, la quête louable d'une clarification universellement acceptée des domaines respectifs de la science et de la religion, de la science et de la morale, voire de la science et de la philosophie, donne le plus souvent des résultats décevants. Stephen Jay Gould écrit ainsi :

> Aucune théorie scientifique, y compris celle de l'évolution, n'est une menace pour la religion – car, dans leurs domaines respectifs, entièrement distincts, ces deux grands outils de la compréhension humaine fonctionnent de manière complémentaire (et non pas antagoniste) : la science est une enquête sur l'état factuel du monde naturel, tandis que la religion est recherche de sens spirituel et de valeurs éthiques[1].

Le célèbre paléontologue et théoricien de l'évolution (auquel on doit personnellement énormément, et dont l'œuvre de pensée est incontestablement l'une des plus puissantes de la seconde moitié du XXe siècle) semble commettre une erreur de raisonnement qui n'est sans doute évitable qu'à une double condition : 1. penser les processus et les structures caractéristiques des configurations humaines-sociales ; 2. abandonner le réflexe consistant à exclure les sciences humaines et sociales du giron de la « science ». Il s'ensuit que le problème des rapports entre la « science » et la « religion » ne peut pas être traité abstraitement, selon la méthode des types-idéaux, car il dépend toujours de la manière dont les sociétés, en développement constant, sont structurées. Une société soudée autour des réponses définitives données par une croyance religieuse aux questions des origines, de la nature et des destinées humaines, diffère assurément d'une société « sortie de la religion » (pour reprendre la célèbre formule de Marcel Gauchet) et dont les principes moraux et éthiques

intègrent d'une façon ou d'une autre les résultats de la recherche scientifique laissée libre de s'exprimer. C'est dire à quel point on ne saurait faire l'impasse sur les sciences humaines et sociales, comme ressource intellectuelle et comme réalité historique.

Certes, ayant combattu sur deux fronts, pour contrer l'offensive de la pseudo-science de la Création et pour dénoncer les dérives de la sociobiologie, Gould avait de bonnes raisons de résumer le sens de ses prises de position d'intellectuel engagé en revendiquant la poursuite d'une voie intermédiaire équilibrée (mais rien moins que « neutre[2] »). C'était tout à fait compréhensible, et admirable, dans le contexte étatsunien. Il reste que son propos n'est acceptable que dans la mesure où on situe au seul niveau individuel la quête de sens spirituel censée relever par essence du domaine « religieux ». Et encore, la recherche spirituelle d'un sens de la vie peut difficilement ignorer les enquêtes scientifiques et les résultats qui en émanent, et le sujet peut ressentir une « menace » qu'il ne résorbe intérieurement qu'au prix de contorsions plus ou moins douloureuses et de doutes qui sont le lot de bon nombre de croyants (le non-croyant qu'on ne se targue pas d'être est, lui, assailli par l'angoisse de sa finitude et de celle des personnes qu'il aime, mais au moins n'est-il pas astreint, dans le domaine cognitif, à se livrer à de continuelles acrobaties)[3]. Les choses ne sont pas si simples : d'un côté, une quête de sens spirituel sereine et apaisée, car de nature religieuse, et qui, reliant l'individu à un but, à des valeurs ou à quelque réalité d'ordre suprahumain avant de le relier à ses semblables, viendrait combler un besoin immuable et irrépressible, celui de trouver un sens à l'existence ; de l'autre, une recherche scientifique suivant tranquillement son cours, car étrangère aux préoccupations éthiques et morales, visant exclusivement à mettre au jour et à ordonner les faits, et satisfaisant ainsi une pulsion tout aussi intangible et pressante, « notre pulsion à comprendre le caractère factuel de la Nature[4] ».

Au fond, si on s'émancipe de cette vision irénique et déshistorisée des « deux composantes de la sagesse dans une vie de plénitude[5] », ce que suggère Gould, c'est que la quête spirituelle de l'individu est un fait aussi respectable que le principe *socialement prédominant* d'une recherche scientifique qui se poursuit librement. Or, dire cela, *c'est prendre acte d'une transformation fondamentale du mode d'être social-historique*. Il paraît illogique, à partir du moment où prévaut socialement le principe d'une recherche scientifique libre et désintéressée censée apporter constamment à la société dans son ensemble de nouveaux principes d'intelligibilité s'ajoutant aux valeurs traditionnelles

morales, spirituelles et éthiques qui résultent de son histoire spécifique, *et les modifiant par là même*, de prétendre établir une balance parfaitement égale entre la « science » et la « religion » et de fixer l'une et l'autre dans des domaines aussi rigoureusement distincts qu'ils seraient éternellement essentiels, du fait de leur caractère complémentaire, pour la vie humaine[6].

Mutatis mutandis, il en va de même s'agissant de la « philosophie ». Dès lors que trois grandes catégories de sciences, les sciences biologiques, les sciences psychologiques et les sciences sociologiques, contribuent de concert à réduire le périmètre des éléments de la nature humaine, de l'esprit humain ou des normes et croyances humaines susceptibles d'échapper aux explications génétiques et aux procédures d'objectivation, et d'être rapportés à des principes ineffables favorisant le déploiement d'une rhétorique philosophique autonome, il est impossible de penser les relations entre la « science » et la « philosophie » sur le modèle du « non-empiétement des magistères » (le fameux principe de NOMA systématisé par Gould).

Cela dit, et c'est ce qui explique en grande partie l'attitude du paléontologue et le risque qu'il a pris de s'enfermer dans une aporie manifeste, il convient de respecter les individus (majoritaires ou non) qui, dans les sociétés dominées par les sciences, restent fidèles à la religion et à l'idée de transcendance. Le principe de NOMA est au service de la bienséance. Ni plus ni moins. Même si Gould avait l'air sincèrement convaincu que ce principe pouvait résoudre « un problème d'un grand poids historique et émotionnel[7] », ce n'est rien d'autre qu'un principe humaniste, artificiellement égalitaire dans la mesure où la reconnaissance, sauf à perdre toute raison d'être, doit se distribuer égalitairement, ou du moins le plus équitablement possible ; ce n'est pas un principe scientifique qui refléterait objectivement la structure réelle de la configuration développementale reliant, à l'échelle des siècles, ce qu'on appelle « religion », « philosophie » et « science ». À l'origine, du reste, ce principe fut surtout avancé par des religieux et des philosophes qui avaient tout intérêt à pétrifier un mouvement social-historique qui ne leur était pas favorable et à obtenir le maximum en échange de leur reconnaissance du monopole des sciences sur la production des connaissances factuelles concernant la « nature[8] ».

La question du comportement moral que chacun doit adopter vis-à-vis d'autrui et celle du sens ou de la raison de l'existence humaine n'échappent pas nécessairement aux sciences (à moins d'oublier les sciences humaines et sociales et de méconnaître la fonction historique de la sociologie). Certes guidé par d'autres motifs, Gould se retrouve paradoxalement du côté des adorateurs de

« ces faits bien réels, profondément humains, ces ravissements de l'âme sollicitée par l'infini[9] », ou d'un « besoin de croire » qui ne serait pas moins inhérent à la constitution de l'esprit humain que les « catégories d'Aristote ou de Kant[10] », lorsqu'il écrit que de telles questions « sont du ressort de la religion, de la philosophie et des études humanistes », et se demande « quelles interrogations pourraient être plus importantes »[11]. En effet, aucune autre ne l'est probablement pour les êtres humains irrémédiablement situés et datés – et conscients de leur mortalité. Sauf que, si l'établissement de faits scientifiques tels que ceux relevant de l'évolution biologique n'apporte aucune réponse directe aux questions d'éthique et de morale, les façons de poser et de résoudre ces questions n'en sont pas moins profondément – ne fût-ce qu'indirectement – transfigurées sous leur influence. Les faits scientifiques établis dans des domaines de recherche séparés transforment nécessairement, au fur et à mesure qu'ils sont reliés entre eux et tissent une trame globale, les visions établies de l'univers, de la vie et de l'humanité ; cet agglomérat (potentiellement) cohérent de faits scientifiques contraint la religion et la philosophie, qui perdurent avec leurs logiques propres, à se redéfinir et à se re-légitimer en permanence.

Gould écrit encore :

> La factualité de la nature ne peut, en principe, répondre aux questions profondes d'éthique et de sens auxquelles toute personne de caractère et de valeur doit trouver une réponse par elle-même. […] La science peut alors forger un vrai partenariat avec la philosophie, la religion, les arts et les humanités, car chacune de ces disciplines doit apporter sa pièce à cet ultime vêtement multicolore qu'est le manteau de la sagesse[12].

Mais on ne peut pas arrêter l'histoire, même en confectionnant, en guise d'habit de la sagesse, un manteau aux couleurs parfaitement associées. En fait, l'idée d'un « partenariat », qui, en l'occurrence, repose une fois de plus sur la réduction de la « science » aux seules sciences de la nature, est contredite par la convergence aisément perceptible de perspectives scientifiques différentes qui, de la biologie à la sociologie, contribuent à redessiner radicalement l'image générale des êtres humains et offrent des instruments conceptuels permettant de se représenter et d'évoquer verbalement l'existence humaine sur un mode objectiviste processuel et relationnel qui implique de distinguer différentes dimensions constitutives. Il n'y a pas vraiment de « partenariat », en réalité. Il y a cohabitation forcée, et tolérance – sachant que l'initiative et la direction appartiennent aux sciences, lesquelles composent avec des visions du monde et

des disciplines plus anciennement établies qui ont dû abandonner leurs prétentions à diriger les sociétés ou à contrôler les réflexions sur les origines, le mode d'être et la place des sociétés humaines dans l'univers[13].

Notes du Post-scriptum

1. S. J. GOULD, « Darwin et les "Munchkins" du Kansas », *in Cette vision de la vie. Dernières réflexions sur l'histoire naturelle* (trad. de l'anglais par Christian Jeanmougin), Seuil, Paris, 2004, p. 237.

2. Voir D. LECOURT, « Préface », *in* S. J. GOULD, *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! »* (trad. de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset), Seuil, Paris, 2013 [2000], p. 9-22.

3. En la matière, il est difficile de faire mieux que le fondateur et directeur (jusqu'en 2014) du pôle de recherche du collège des Bernardins : « Survient Darwin ou, demain, qui sait quelle découverte du côté des neurosciences. Comment d'abord fais-je miens ces résultats une fois qu'ils sont avérés ? Comment, ensuite, est-ce que je m'accommode du fait que tout en étant témoin d'une révélation eschatologique, d'une révélation dernière, j'ai à tenir compte d'une histoire qui se déroule après cette révélation. […] Si […] je reconnais que l'on peut découvrir scientifiquement des choses qui m'invitent à réinterroger mon interprétation des textes, pourquoi n'en serait-il pas de même pour des convictions religieuses ? » (A. GUGGENHEIM, « La responsabilité du christianisme », *Le Débat*, n° 181, 2014/4, p. 168).

4. S. J. GOULD, *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! »*, *op. cit.*, p. 169.

5. *Ibid.*

6. Une confusion du même ordre est souvent opérée entre les convictions religieuses intimes des scientifiques et les positions officielles de l'Église en tant qu'institution. Il convient, pour y échapper, comme l'a bien montré Yves GINGRAS, de déterminer avec soin les « échelles d'analyse », mais aussi de « distinguer le contexte de poursuite de la recherche, qui relève des convictions individuelles de chacun, […] et le contexte de justification qui a une dimension institutionnelle en ce qu'il fixe les règles du jeu et la légitimité des arguments recevables par la communauté scientifique » (*L'Impossible Dialogue. Sciences et religions*, PUF, Paris, 2016, p. 15).

7. *Ibid.*, p. 99.

8. Même si – sans aller jusqu'à la doctrine médiévale des « deux vérités », qui valut excommunication – on peut aussi faire remonter à Renan (le vrai précurseur de Gould en quelque sorte) le projet stratégico-diplomatique consistant à « rallier science et foi dans un même élan, afin de leur donner à chacune une place légitime dans la société contemporaine », toutes deux « recouvr[a]nt le réel selon deux angles opposés et non superposables » (G. CARNINO, *L'Invention de la science. La nouvelle religion de l'âge industriel*, Seuil, Paris, 2015, p. 73 et p. 75). Le fait est que la sociologie, en rendant raison des « vérités » morales et religieuses, vint remettre en cause le monopole de la « foi » sur l'univers spirituel (contrepartie du monopole de la « science » sur le monde matériel), non sans ruiner la possibilité d'une alliance entre croyants et non-croyants reposant sur ces prémisses.

9. E.-M. CARO, *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, *op. cit.*, p. 371.

10. F. BRUNETIÈRE, « Le besoin de croire » (1898), *loc. cit.*, p. 339.

11. S. J. GOULD, « Darwin et les "Munchkins" du Kansas », *loc. cit.*, p. 239.

12. *Idem*, « La demeure plus majestueuse de Darwin », *in Cette vision de la vie*, *op. cit.*, p. 241-242.

13. Sur les prises de position de Gould et les débats qu'elles ont suscités, on lira aussi les belles pages de Frans DE WAAL dans *Le Bonobo, Dieu et nous*, *op. cit.*, p. 145 et suiv. Son insistance à rapprocher du dogmatisme religieux le dogmatisme supposé des « néo-athées » tels que Richard Dawkins est parfois agaçante et le conduit, lui aussi, à ignorer le rôle des sciences historiques et sociales pour reconsidérer la question du « sens de la vie ». Quant à ce dernier, il n'épargne pas Gould – et le principe de NOMA – dans ce qui restera sans doute comme un chef-d'œuvre du genre (R. DAWKINS, *Pour en finir avec Dieu* [trad. de l'anglais par Marie-France Desjeux], Perrin, Paris, 2009 [2008], p. 74-83).

10

À la recherche du déterminisme historique

C’est dans une note du tome IV de son *Cours de philosophie positive* qu’Auguste Comte – usant avec circonspection et une gêne manifeste d’un « droit légitime, […] sans cesser d’éprouver une profonde répugnance pour toute habitude de néologisme systématique » – justifia l’invention du vocable *sociologie* par la nécessité « de pouvoir désigner par un nom unique cette partie complémentaire de la philosophie naturelle qui se rapporte à l’étude positive de l’ensemble des lois fondamentales propres aux phénomènes sociaux »[1].

Si cette innovation terminologique, qui a peut-être eu pour motif personnel immédiat le souci de son auteur de se distinguer de l’expression *physique sociale* (qu’il avait forgée mais qu’un rival, Quételet, s’était appropriée avec réussite), n’avait pas été « bonne », attendue, elle n’eût connu, cela va de soi, aucun succès durable[2]. Elle s’est inscrite dans un espace donné des possibles néologiques (les inventions et usages antérieurs ne pouvant pas être ignorés). Le mot *sociologie*, créé par association du latin *socius* et du suffixe *-logie* emprunté au grec, confirma que la pertinence conceptuelle des termes fixés selon des impératifs de connaissance scientifique, aussi brumeux pussent-ils être, primait de beaucoup la pureté étymologique du néologisme. Tout se passa comme si, plutôt que de se plier aux règles rigides de composition des nouveaux mots, il était préférable d’entrer en possession d’un terme scientifique utile, insérable automatiquement, par sa sonorité, dans un régime conceptuel transnational multidimensionnel gouverné par la formalisation de méthodes d’investigation et d’outils de pensée spécialisés, et consacré en tant que tel par l’usage[3]. Tant est si bien qu’Émile Beaussire, présentant à l’Académie des sciences morales et politiques un livre du juriste italien Raffaele Garofalo, put déclarer en 1888 : « Je ne regrette que le nom hybride de *criminologie*, que l’exemple aujourd’hui à peu près consacré de *sociologie*, ne me paraît pas justifier pour le purisme français, sinon pour le

purisme italien[4]. » Le mot se propagea, ce n'est pas anodin, alors que les sociétés européennes présentaient tous les traits de configurations d'interdépendances *sans cesse en train de se transformer au vu et au su de tous*, comme l'exprima en 1897 un autre de ses fervents défenseurs : « Les sociétés sont des entités, tout au moins. Sans même recourir à l'histoire, nous les voyons évoluer dans la brève durée de notre existence. Cela suffit pour que des études spécialisées sur les diverses formes d'évolution des sociétés puissent se grouper en un corps de science, qui sera la Sociologie[5]. » En bref, ce terme répondait à la nécessité de disposer de concepts généraux susceptibles d'encadrer l'étude scientifique des différents processus caractérisant la vie humaine, des processus vitaux au niveau de la cellule aux processus dits « sociaux » produits par l'imbrication des actions et pensées humaines.

Nécessité d'une épistémologie différentielle

Comte, c'est notoire, se montra aussi hostile à la psychologie qu'il rêvait pour la sociologie des plus hautes destinées. Le vocable *psychologie*, introduit en France dans les années 1740 et lourd conceptuellement de tout un passé métaphysique (ce qui avait déjà prévenu Destutt de Tracy d'en faire usage, en 1797-1798, au bénéfice du terme *idéologie*[6]), était alors connoté par la méthode introspective du spiritualisme cousinien. Mais une raison plus profonde explique peut-être que le père du « positivisme » l'ait exclu de la hiérarchie des sciences – comme si, en confiant à la seule physiologie l'étude du psychisme et des processus mentaux, il avait voulu étouffer dans l'œuf la possibilité d'ériger *psychologie* en terme général désignant l'entreprise de détermination des conditions d'appréhension de l'existence humaine dans sa globalité, c'est-à-dire de faire de la psychologie, entendue comme « reine des sciences » (« *Herrin der Wissenschaften* »), le « chemin d'accès aux problèmes fondamentaux » (« *Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen* »)[7]. Comme s'il avait voulu démontrer que seule une nouvelle science nommée « sociologie » était de nature à donner les moyens de pénétrer les dispositifs de production des savoirs et, en définitive, ce qui fait qu'on pense la condition humaine comme condition sociale *sui*

generis favorisée par des montages biologiques particuliers ; cela, alors même qu'il ne parvint jamais, qu'il méditât sur le progrès de l'humanité ou sur les subdivisions de la sociologie, à fuir un « mode de penser biologique[8] ».

Le régime conceptuel des sciences humaines et sociales n'a donc pas jailli d'un seul tenant. S'il n'est sans doute pas inexact de juger qu'il fut notamment rendu possible par l'élaboration comtienne d'une « *épistémologie historique et différentielle*[9] », personne n'eût pu soupçonner qu'il arborerait deux visages, aussi complémentaires qu'en tension constante :

I. Le visage d'un régime conceptuel cohérent et homogène 1. permettant fonctionnellement de distinguer *et* d'articuler trois dimensions structurantes de l'existence humaine, et 2. composé de termes directeurs – *biologie*, *psychologie* et *sociologie* – dont tout laisse à croire qu'ils ont été délibérément associés sur un mode réticulaire à la lumière de leurs propriétés communes : un objet à examiner (la « vie », les « organismes vivants » ou les « phénomènes vitaux », l'« âme », le « psychisme » ou les « faits de conscience » individuels, les « groupements humains », le « développement social », la « société », le « social » ou les « faits sociaux ») ; une même ambition de connaissance objective qu'aucune considération idéologique, religieuse ou métaphysique ne saurait entraver (d'où l'élément suffixal -*logie*)[10].

II. Le visage d'un régime de pensée dualiste subordonnant les problèmes pratiques du gouvernement des êtres humains et de la régulation des conflits d'intérêts au traitement théorique de la question des rapports de l'individu et de la société – question formulée, à l'instar du sociologue d'origine russe Eugène de Roberty, disciple de Comte, comme celle du concours mutuel « de deux réalités connexes, la société et l'individu[11] ».

Une nouvelle contrainte du pensable

Il n'est pas indifférent que l'usage ait imposé un lien privilégié entre les notions d'*individu* et d'*être humain*, lequel fut longtemps inexistant. *Individu* désigne couramment l'être humain perçu dans son unicité ou comme simple unité, et non plus tout élément insécable, ou ce qui ne peut pas être divisé (conformément à l'étymologie du mot), ou encore le terme inférieur d'une hiérarchie ordonnée de genres et d'espèces (sens qui perdure en logique). Paradoxalement, la notion d'*individu* peut nous hisser au summum de la singularité et de l'identité en tant

que différence irréductible tout comme elle peut nous faire tomber au plus bas de l'anonymat et de l'interchangeable. C'est là une contradiction qu'elle partage avec la catégorie de *sujet*, qui a subi un renversement du même ordre et peut-être plus radical encore. Mais il est acquis qu'elle se réfère par excellence à l'être humain et qu'elle traduit – avec des dérivés comme *individualité*, apparu durant la seconde moitié du XVIIIe siècle, ou des termes plus tardifs comme *subjectif* – une transformation de sa condition et de la structure des relations humaines qui ne peut être comprise que sur la longue durée. De même, le terme *société* – connecté depuis l'origine à une image déterminée des êtres humains et qui longtemps favorisa l'évocation de configurations de petite taille marquées par la chaleur de l'échange direct – a notamment pris au XVIIIe siècle le sens de « contrainte sociale », de « forces anonymes et impersonnelles » procédant de la seule action des individus humains mais agissant sur eux telle une contrainte extérieure.

Sans entrer dans les détails, notons que les termes *individu* et *société* ont été associés tardivement, après avoir connu l'un et l'autre des déplacements de sens autonomes[12]. L'opposition individu/société – cette « dichotomie classique et aberrante[13] », disait Gurvitch – est d'abord le produit de la convergence de la notion d'*individu* préférentiellement couplée dans les usages à la notion de *genre humain* et de la fixation d'un nouveau sens dominant attribué au terme *société* (la société comme configuration d'interdépendances fonctionnelles revêtant un aspect anonyme et impersonnel). À bien des égards, une telle convergence se produisit, vers le milieu du XVIIIe siècle, dès lors que les problèmes du mode de gouvernement et de l'organisation de la vie commune commençaient à être exposés dans un espace public où il pouvait être fait bon accueil à la diversité des intérêts en jeu, ou, du moins, à être théorisés comme tels. Cela, à l'encontre des modèles hiérarchiques de subordination à un ordre divin qui longtemps les avaient tenus prisonniers des fers de la tradition.

Et avant que la révolution industrielle et la progression de l'urbanisation et de l'intégration nationale-étatique ne viennent nourrir – comme le formula en 1907 le philosophe Dominique Parodi lors d'une conférence publique – une « double accusation portée contre notre temps : Développement de l'individualisme anarchique ; Développement de la tyrannie », ou l'idée d'un « double et contradictoire développement, à notre époque, du sentiment des droits de l'individu et des droits de la Société ». Une chose était sûre : un équilibre devait

être trouvé, et ce n'était qu'à partir du moment où on s'émancipait de la tradition et de la coutume qu'on pouvait envisager l'*individu* et la *société* comme les « deux pôles entre lesquels toute vie oscille[14] ».

Sans doute est-ce la découverte de processus sociaux dont la survenue ne semblait pas avoir d'autre origine que l'action, « égoïste » ou en tout cas bornée à un organisme aussi irréductible à tout autre et soucieux de son développement que tragiquement précaire, des individus, sans doute est-ce cette découverte – Adam Smith s'en fit le génial interprète avec la doctrine du « laissez-faire » et Darwin s'en inspira pour substituer à l'image d'un ordre harmonieux du monde voulu par Dieu celle d'une lutte entre organismes individuels en vue du succès reproductif débouchant sur l'harmonie apparente et *non nécessaire* d'un monde vivant superbement diversifié – qui contribua le plus à changer le regard[15]. Ou plutôt : à le dédoubler.

Car autant le schème individu/société, dans le champ politique, était susceptible de donner lieu à des prises de position laissant peu de place au doute, autant aucune certitude – *sinon quelque assurance concernant les possibilités et les promesses de la connaissance considérée comme une entreprise requérant patience et distanciation* – ne pouvait émaner de la nécessité de penser, dans les sciences de la vie et dans les sciences sociales (de l'économie à la sociologie), mais aussi en psychologie, des processus dont la structure et la dynamique se rapportaient exclusivement à la configuration et aux actions d'entités réelles pourtant incapables, à l'état isolé, d'en livrer la clef. Le champ politique se cristallisa comme une sorte de royaume des certitudes normatives relativement à un problème, celui des rapports individu-société, qui n'était pas nié en tant que tel et qu'il convenait de poser en dramatisant sa portée et ses dangers pour avoir quelque chance d'être entendu.

Dans le champ des sciences humaines et sociales, à l'inverse, prédominait la croyance en la *possibilité de mettre au jour des structures et des processus objectifs*, et, le cas échéant, de combiner approche génétique (laquelle consiste à reconstituer comment les choses sont devenues ce qu'elles sont en faisant la part des contraintes des structures héritées et de ce qui relève de la contingence) et démarche comparative (laquelle revient à mettre en relation sur un mode systématique, en fonction d'une problématique prédéfinie, le plus grand nombre possible de faits observés). Le couple individu-société, dans ce cadre, fit tout au plus figure d'outil rhétorique commode. Au fond, il ne traduisait pas mieux qu'une fausse opposition, dont le caractère idéologique et fantasmatique était d'un faible poids confronté au principe suivant lequel *l'explication des*

phénomènes humains est toujours à chercher dans l'examen approfondi des processus de développement social de plus ou moins longue durée et/ou du processus d'évolution biologique, ou au croisement – ce croisement où la psychologie, sous ses différentes formes, joue sa propre partition – de ces deux types de processus, et d'eux seuls. Que ce principe se diffusât dans l'ensemble de la société et marquât de son empreinte certains aspects des discours idéologiques partisans plaide, au moins autant que la persistance de la vraie-fausse dichotomie individu/société dans les sciences humaines et sociales, en faveur de l'autonomie relative des champs (ou d'une interconnexion permanente des champs dans les sociétés étatiques, en dépit de l'irréductibilité des enjeux et valeurs justifiant leur autonomie).

Cela entraîna le déclassement de termes directeurs qui, antérieurement, avaient pu donner le sentiment de valoir comme approches englobantes ou de renvoyer à une sorte de lieu suprême d'ordonnancement des savoirs, comme *économie politique* (rappelons l'importance de cette découverte « économique » : la collectivité obéit à des règles qui ne sont pas celles des individus pris isolément), *physiologie* (qui, selon Cabanis, était le nom d'une science de la « sensibilité » et de l'« affinité » qu'il plaçait au fondement de l'ensemble des sciences, de l'« homme » comme de la matière, avant que le comte de Saint-Simon ne conçût autrement, sur un même modèle physiologique, une « science de l'organisation sociale[16] »), ou *psychologie*. Si même la géographie, entendue comme science des influences du « milieu » sur l'« homme » et de l'action de l'« homme » sur le « milieu », ou l'ethnologie se retrouvèrent prises dans l'étau de l'« unité du biologique et du social[17] », nulle discipline n'illustra mieux que l'histoire, en particulier en France avec Marc Bloch et Lucien Febvre, la richesse des ressources offertes par cette nouvelle contrainte du pensable, qui transcendait les rapports de forces institutionnels (durant l'entre-deux-guerres, la situation objective de la sociologie française n'était-elle pas aussi mauvaise que l'idée de déterminations de type sociologique se révélait incontournable ?).

Seule la psychologie réussit à s'intercaler en quelque sorte entre la biologie et la sociologie, dans une position certes inconfortable[18], résultant en partie d'un aveu d'incompétence ou d'un constat d'insuffisance en matière neurobiologique (comme en témoigne une lettre célèbre de Freud, qui avait renoncé en 1895 à faire paraître son *Esquisse d'une psychologie scientifique* : « Je me vois contraint de me comporter comme si je n'avais affaire qu'à des facteurs psychologiques[19] »). Mais elle avait pour elle de s'étayer sur le pôle de l'individu

– « cette part de l'être, que nous façonnons au jour le jour[20] » – et de l'irréductibilité de sa conscience *et* de son inconscient, de ses actes *et* de sa parole, de ses pulsions *et* de ses valeurs morales, de ses passions *et* de sa volonté, de sa cognition *et* de ses connaissances, etc. Car il était entendu qu'il n'y avait de psychologie que du « sujet », même si le psychologue était susceptible de transformer par son observation les *faits psychiques* dépendants du point de vue du « moi » en *faits psychologiques* objectifs[21].

Par là, et cela demeure sans doute le point capital de l'affaire, la psychologie – changeant de « statut », sortant de la philosophie puis abandonnant toute prétention à coordonner l'ensemble des sciences – matérialisa la transition du régime conceptuel philosophique vers le régime conceptuel tridimensionnel des sciences humaines et sociales, ou, plus exactement, la prise d'autonomie irrévocable de celui-ci par rapport à celui-là. L'impossibilité de concevoir la psychologie en dehors de ses liens multiformes à la biologie et à la sociologie signifia, *ipso facto*, l'effondrement de la vision du sujet isolé doté d'une raison innée au bénéfice de la prise en compte d'un ensemble de processus objectifs. En somme, il fallait se résoudre à admettre qu'il n'y avait rien dans le comportement *ni* dans le cerveau des êtres humains qui ne dût quelque chose à l'histoire naturelle de l'espèce humaine et à l'histoire des relations que chaque sujet entretient constamment, directement et indirectement, avec d'autres sujets (soit autant de cibles d'investissements affectifs et libidinaux variés) dans des sociétés données d'où émanent ses croyances, ses valeurs, ses catégories de pensée, ses raisons de vivre et de laisser quelque trace[22].

Ce qui plaçait la philosophie « en dehors des faits », et dans la situation incommode « d'œuvre d'art plutôt que de science : poésie ennuyeuse et mal écrite pour les uns, élevée, puissante, vraiment *divine* pour les autres[23] », comme l'écrivit Ribot avec un art consommé des concessions meurtrières. Les fondateurs de la *Revue de métaphysique et de morale*, en 1893, avaient eu beau s'en défendre : « C'est une erreur presque palpable d'imaginer qu'Auguste Comte ou tel autre penseur a fermé l'ère des systèmes, et que les conditions générales de la pensée ont changé tout à coup depuis cinquante ans[24]. » Les « conditions générales de la pensée » étaient bel et bien remodelées en profondeur par la formation éminemment « palpable » d'un métarégime conceptuel tridimensionnel et d'un régime disciplinaire de production des connaissances favorisant doublement la réintégration des êtres humains dans la nature, selon le mot célèbre de Cournot, et la compréhension de leur nature de producteurs et de produits de faits sociaux[25].

La stabilisation du concept de social confirma ce que le darwinisme avait inscrit dans l'horizon du pensable, par emprunt partiel à l'économie politique et à l'encontre des cadres conventionnels de la religion, de la philosophie et de l'explication propre aux sciences nomologiques, à savoir que l'existence humaine dépend d'une pluralité de conditionnements par des « causes » générales et par des états antécédents contingents constitutifs d'ordres séquentiels. Le mot même entérina l'avènement d'une vision de l'humanité obligeant tout à la fois à conceptualiser un déterminisme historique multidimensionnel et à ne jamais dissocier l'être humain de ses réseaux d'interdépendances, à le penser comme un être vivant, intelligent, pulsionnel et affectif poussé à entretenir des relations avec autrui et façonné par ces relations différenciées l'amenant à faire autrement, *à sa façon*, ce qui a déjà été fait avant lui. Jusqu'à paraître redondant ! (Ainsi pouvait-on reprocher à l'auteur d'un livre intitulé *L'Hygiène sociale* de donner dans le pléonasme : « Il n'y a d'hygiène que sociale ! La constitution de la société retentit sur le sort de chacun ; la conduite de chacun intéresse la société tout entière. » En sorte qu'il eût dû parler de « science du *bien vivre*, [qui] s'appelle aujourd'hui *sociologie*[26] ».)

Ce n'est pas un hasard si Brunetière remarqua, à propos de Balzac, que son observation, « naturaliste, de fait », était « sociale d'intention », en d'autres termes qu'elle était « sociale en tant que naturaliste, si précisément l'homme naturel est l'homme social, et non pas celui que l'on commence par isoler ou par abstraire de la société pour le mieux observer »[27]. Sa lecture des romans balzaciens illustre du reste parfaitement la plurivocité du vocable *social* en même temps que la condensation de ses signifiés favorisée par le mot et l'idée d'*interdépendances*[28]. Pourquoi ces romans ont-ils une « portée sociale » ? Tout d'abord en tant qu'ils mettent en scène une société complète, nantie de l'ensemble de ses organes interdépendants, possédant par conséquent une structure, et des ressorts fondamentaux. Il en découle que, vivant en fonction les uns des autres, les héros de Balzac vivent une « vie qu'on peut appeler "sociale" par excellence[29] ». En outre, le romancier pense les « espèces sociales » par analogie avec les « espèces zoologiques », en sorte que chaque personnage prend forme à travers son milieu d'appartenance : « Les romans de Balzac sont des romans sociaux en ce sens que les individus n'y existent réellement pas en dehors et indépendamment de la classe dont ils sont les représentants, ni conséquemment, de la "société" dont ils sont les créatures[30]. » L'œuvre balzacienne, enfin, est « éminemment sociale » en tant qu'elle peut être lue

comme une croisade à l'encontre de l'individualisme : « Elle ramène constamment sous le regard de notre attention ce problème social entre tous, de l'organisation de la famille dans son rapport avec la société[31]. »

À ces quatre considérations de fond s'ajoute une considération de forme, relative au rejet balzacien des procédés littéraires classiques qui mettaient l'amour au premier plan : « Le roman de Balzac est "social" par la nature des moyens qui lui servent à manifester ces préoccupations[32]. » Ainsi Balzac est-il rapproché de Comte, cet autre ennemi de l'individualisme et du subjectivisme : tous deux auraient été convaincus d'« entrer de jour en jour plus avant […] dans la connaissance de l'homme et des lois des sociétés[33] ». Semblablement, sa proximité avec Sainte-Beuve est placée sous l'égide d'une « manière nouvelle de concevoir l'homme et la vie, libérée de tout *a priori*, dégagée de toute métaphysique[34] ».

« Heureusement que je ne suis pas philosophe de profession »

Un certain brouillage des frontières entre le monde humain et le monde animal résulta assurément du mouvement de scientificisation-disciplinarisation de l'étude des faits humains-sociaux et des faits naturels qui s'accéléra durant la seconde moitié du XIXe siècle, non sans constituer, corollairement, l'un des plus puissants ressorts de l'émancipation des sciences humaines et sociales à l'égard de la philosophie (prendre congé de notions comme l'*âme* ou la *raison* revenait *de facto* à mettre en doute les divisions établies).

La jonction que le problème du rapport de la partie au tout permit d'opérer entre la biologie (émancipée de la physique) et la sociologie naissante doit sans doute être interprétée, par exemple, comme une manifestation passagère de la subordination de la question individu/société au mode de pensée philosophique[35]. La problématique philosophique du tout et de la partie, présente en biologie et transférée au domaine de la sociologie, perdit ainsi de son importance à partir du moment où la question individu/société fut pensée en lien avec le réquisit, impliquant de se confronter en permanence à des données factuelles, d'une *articulation des dimensions biologique, psychologique et*

sociologique de l'existence humaine ; cela, à la faveur de l'avènement d'un nouveau régime conceptuel anthropocentré, solidement amarré à un corps de disciplines scientifiques établies ou en voie d'établissement.

Au-delà du vaste domaine anthropologique, où il prenait son sens le plus exigeant et le plus concret, ce réquisit de *différenciation-articulation* valait pour l'ensemble des sciences. Il se confondait avec la science elle-même. Il y avait lieu d'identifier les caractères différenciant de multiples ordres de phénomènes entremêlés ; il convenait de mettre en œuvre dans chaque ordre les études empiriques et les opérations techniques et cognitives appropriées ; il importait de ne jamais perdre de vue l'intrication réelle des différents niveaux de complexité.

De cette révolution des pratiques de production des connaissances et des modes de pensée, les lettres qu'écrivit Claude Bernard (1813-1878) à son amie Marie Raffalovitch (laquelle, à la tête d'un prestigieux salon, l'alimentait régulièrement en fiches de lecture d'ouvrages anglais et allemands) livrent un témoignage d'une rare précision. Aussi dévoué était-il à l'étude expérimentale des phénomènes nerveux ou à la « psychologie physiologique », « cette partie si importante et si obscure des connaissances humaines[36] », aussi soucieux était-il de situer les différents domaines de la physiologie par rapport aux phénomènes mécaniques et physico-chimiques, Bernard n'avait aucun mal à reconnaître qu'« on ne ramènera jamais les manifestations de notre âme aux propriétés brutes des appareils nerveux, pas plus qu'on ne comprendra de suaves mélodies par les seules propriétés du bois et des cordes d'un violon qui sont nécessaires cependant pour les exprimer[37] ». Bien plus, s'il recourait spontanément – comme beaucoup, alors, et pas seulement parce qu'il était médecin de formation – à des métaphores médicales lorsqu'il lui arrivait d'évoquer les événements politiques, ce qu'il fit quasi exclusivement pendant la guerre franco-prussienne et les troubles de la Commune (« convulsions sociales[38] », « notre dissolution sociale et politique », une « France de plus en plus malade »[39]), il se gardait de déplacer les concepts de la science qu'il pratiquait jusqu'au domaine de la politique et de la société. Cela, pas seulement parce que la science était pour lui un refuge : « Je ne songe qu'à la physiologie pour ne pas penser à la politique qui m'attriste par l'obscurité de son horizon[40]. » Mais parce qu'il se colletait avec une question cruciale, celle de l'étude et de la conceptualisation de nouveaux types de déterminisme – qui, qu'on les qualifie de « séquentiels », d'« historiques » ou de « processuels », supposaient de sortir du strict « causalisme », lié, nonobstant un héritage philosophique remontant au moins à Aristote, à la méthode

expérimentale et/ou à l'existence de modèles mathématiques –, dont il sentait confusément qu'en elle se jouait pour une part la réussite de la révolution scientifique à laquelle il se félicitait de participer.

Significativement, Claude Bernard considérait que « la stérilité de la philosophie provient de cette confusion que les philosophes introduisent dans l'esprit avec ce qu'ils appellent la *liberté* qu'ils regardent comme inconciliable avec le déterminisme[41] ». Il était à la recherche d'instruments conceptuels plus satisfaisants que l'« idée de causalité », qu'il tenait pour « purement métaphysique »[42]. Comment penser les événements, les faits, tels qu'ils « se succèdent », « s'intriquent » et « se mélangent selon une loi qui leur permet seulement d'exister », sans être « contenus dans des rapports de cause à effet nécessaire » ? Comment appréhender des événements qui, s'enchaînant factuellement (on peut le constater *a posteriori*), « n'ont pas de cause nécessaire dans le sens absolu du mot » ?

Quand il agitait ce genre de questions, échouant à s'exprimer clairement, se heurtant aux parois de son esprit tout en donnant le sentiment de poursuivre imperturbablement sa route, Bernard s'amusait des philosophes qui « ne parlent que d'eux, de leurs idées » : « Ils n'entendent rien ; ils suivent leurs idées et ne répondent pas. » Pour conclure : « Heureusement que je ne suis pas philosophe de profession[43] » ! Sous la boutade, perçait la conviction de toucher un point fondamental, quoique souterrain et quasi indicible, du développement des sciences, entendues comme disciplines de recherches spécialisées, et tout particulièrement du développement des sciences humaines et sociales. Mais Bernard, pas plus que Comte dont il fit une lecture attentive[44], ne put aller jusqu'à percevoir qu'il y allait, *du fait même de ces sciences*, d'une nouvelle manière de penser, de conceptualiser, de « philosopher » (comme on dit quand on oublie que la pratique du « philosopher » ne se comprend *in fine* dans le cadre de ce régime de pensée scientifique que par opposition aux réquisits mêmes de la pensée scientifique), symbolisée en particulier par la nécessité de concevoir une pluralité de déterminations objectives, c'est-à-dire, en somme, de compléter le déterminisme expérimental classique référé aux événements prévisibles du monde physique par un déterminisme de l'*historiquement accompli* référé à des événements concaténés non prévisibles.

En dernière analyse, le cas de Claude Bernard montre combien il était ardu, et contrariant (car la nécessité ressentie de favoriser l'éclosion de nouveaux schèmes de pensée n'avait d'égale que la conscience d'être dépendant de schèmes dépassés), de s'affranchir du déterminisme classique indissociable du

réductionnisme méthodologique, et de l'idéal d'une science par essence prédictive, pour produire une nouvelle synthèse destinée à permettre de penser les effets des accumulations d'événements et valable aussi bien – mais le grand physiologiste ne s'avançait qu'avec une extrême prudence ! – pour le « domaine physiologique » que pour le « domaine moral » et le « domaine intellectuel » : « Je pourrais continuer longtemps encore sans devenir plus clair. […] Je veux dire en un mot que tout obéit à une loi antérieure qui nous est cachée et que nous ne pouvons éviter par conséquent[45]. »

Une synthèse impossible ?

Toute la difficulté de la présente enquête est qu'elle porte sur un ensemble d'idées dont on peut dire après coup qu'elles contribuèrent à structurer un nouveau régime de pensée cohérent et homogène, mais, si on en juge par les éléments recueillis, sans que les acteurs qui les véhiculèrent eussent conscience que ce qui s'opérait à travers elles n'était rien d'autre, précisément, que la formation d'un *régime*, avec toutes les contraintes afférentes, qui, partant, les obsédaient littéralement. Que ce fût la complexification de la notion de déterminisme ou la remise en cause subséquente des schèmes de pensée dichotomiques et normatifs : *ces contraintes, il n'est ni exagéré ni anachronique de le faire observer, n'étaient telles que pour autant qu'elles ouvraient des voies inédites à la pensée.*

En sorte que ce n'est certainement pas par le truchement de quelque notion empruntée à la mécanique quantique, mais en vertu des contraintes du régime conceptuel et du régime de production des connaissances propres aux sciences humaines et sociales – ces contraintes dont la sociogenèse s'éclaire par la combinaison de la sémantique historique, d'une approche théorique renouvelée de la signification des sciences et d'une histoire structurale des disciplines situant celles-ci dans le cadre des transformations des espaces de production culturelle et des structures sociales dans leur ensemble, et qui trouvent leur raison d'être ultime dans les réalités mêmes qu'il y a à connaître – *qu'un rapport de complémentarité se noua effectivement entre les discours de la biologie, de la psychologie et de la sociologie*[46].

Chez tout auteur, la configuration systémique *contrainte du pensable*, *contrainte des possibles* et *contrainte du réel connaissable* se donne à voir,

d’une façon ou d’une autre[47]. L’effort de pensée déployé par certains, tel le psychologue Henri Wallon (1879-1962), la rend simplement plus explicite. Dans ses cours de pédagogie, Wallon étudiait l’« homme social » (« En réalité l’homme social n’est plus le citoyen mais le producteur[48] »). Du « développement psychique », enseigné à part, il faisait avant tout reposer l’étude sur la connaissance du système nerveux (« Il faut […] éclairer l’ordre de développement et la hiérarchie des fonctions par ce que nous savons du système nerveux, de son développement et de la hiérarchie des centres[49] »). Distinguer divers ordres de réalité et les hiérarchiser constituaient autant d’opérations indispensables pour construire une image de l’être humain « total » et conceptualiser la spécificité de son développement personnel dit « psychique ». Comprendre le fonctionnement du système nerveux et attirer l’attention sur les « conditions organiques » du développement psychique (« Quand on étudie l’enfant il faut insister sur [les] conditions organiques du psychisme[50] ») devaient aller de pair avec la prise en compte de la nature sociale du matériel de représentations fourni par les « autres » entourant l’enfant (matériel de représentations succédant à un matériel originel de représentations « tout à fait illogiques », à l’instar des représentations du « primitif », aux yeux de l’« adulte »[51]).

L’exemple de Wallon atteste que l’étude de l’enfance en tant que telle – l’enfant n’étant considéré ni comme un être humain adulte en miniature ni comme une sorte de témoin du développement de l’humanité (comme si l’ontogenèse reproduisait la phylogenèse) – a supposé et/ou favorisé l’usage et la clarification de grandes notions directrices désignant des dimensions de l’existence humaine complémentaires, entremêlées, mais distinguables, *nécessairement distinguables*. La dimension biologique : le système nerveux, l’organisme, le développement des glandes génitales, etc. La dimension sociologique – l’enfance, pour Wallon, valant surtout comme préparation à l’âge adulte, bien qu’elle ait ses spécificités, ses « lois » propres, et l’étude du caractère requérant de faire appel à la notion de *milieu* (tout ce qui, issu de la « périphérie », du pays de naissance à la profession des parents, vient imprégner le développement de l’individu)[52]. La dimension psychologique, pensable processuellement et scalairement au croisement des différents aspects déterminés de la maturation biologique du sujet et des relations qu’il entretient avec les « autres » (Wallon ne conférant pas aux relations parents-enfants l’importance

que leur accorde la psychanalyse, dans la mesure où il n'envisage pas la genèse de l'inconscient affectif-sexuel comme l'*événement* décisif résultant de la forme spécifique qu'elles revêtent nécessairement).

On est frappé, en consultant ses notes de cours et de conférences, par le fait qu'il s'efforçait toujours de penser l'articulation ou la synthèse de ces trois dimensions en ne se référant qu'aux faits, en ayant recours à des méthodes scientifiques (par exemple, la méthode des corrélations), ou, grâce à la notion de *développement* (à laquelle il était très attaché et qu'il présentait volontiers comme une « nouvelle notion[53] »), en tenant soigneusement à distance la philosophie[54]. On constate aussi qu'il parlait plus souvent de « conditions psycho-physiologiques[55] » (ou de « conditions psycho-biologiques ») que de « conditions psycho-sociales ». Il n'utilisait jamais les expressions « bio-sociologique », « bio-social » ou « sociobiologique ». *En fait, tout se passait comme s'il fallait discerner deux ordres de conditions plutôt que trois*. Bien sûr, il se débattait avec des questions extrêmement complexes. De ce point de vue, il se vérifie, à nouveau, que les grandes notions directrices du régime conceptuel des sciences humaines et sociales ainsi que le réquisit d'une articulation tridimensionnelle ont pu offrir un cadre rassurant. Mais en aucune manière l'usage de ces notions et la reconnaissance dudit réquisit ne sauraient suffire à savoir, par exemple, comment penser conjointement le développement de l'individu commandé par la sécrétion des glandes (de là, selon Wallon, qui prolongeait les travaux du psychiatre et neurologue suisse Constantin von Monakov, une **« marche par bonds** [qui] constituait une véritable loi physiologique beaucoup plus générale[56] » qu'on ne l'avait pensé, comme en témoignait l'étude du système nerveux) et l'influence de la participation du même individu à des groupes divers et variés[57].

Cela explique peut-être pourquoi le psychologue, à la fin de sa vie, ressentit le besoin de se confronter directement au problème des rapports de l'individu et de la société. C'est loin d'être anodin. Wallon a ainsi laissé en friche un projet d'ouvrage qui devait s'intituler *Moi et l'Autre* ou *Individu et Société*. Le sous-titre prévu était : *Les Étapes de la personnalisation de l'enfant*. Il ne reste de ce projet qu'un manuscrit de vingt-six pages difficilement lisible, quelques notes éparses ainsi que des esquisses de plan. Par « moi », Wallon entendait l'« affirmation de la personne par elle-même » ; soit l'*individu* en tant qu'être conscient de son individualité. L'« Autre », c'était le « monde dont on se distingue mais dont on se reconnaît [comme] un membre ». Telle était *grosso modo* sa définition de « société » : une réalité collective, dira-t-on, qu'on perçoit

en tant que telle, dans laquelle on se reconnaît et dont on peut se distinguer *parce qu'*on la voit en tant que réalité collective issue de l'activité de production matérielle et symbolique des êtres humains qui se succèdent et *parce qu'*on se reconnaît la liberté de faire évoluer ce qui n'est au fond qu'un produit circonstancié de l'activité humaine dans lequel on se reconnaît. Wallon parle d'« être collectif », d'« unité supra-individuelle » ; mais cet « être », cette « unité » ne doivent à rien d'autre qu'à l'enchevêtrement des actions humaines et à la capacité de production matérielle et idéelle propre aux êtres humains. Il note que, « dans le domaine des études humaines », l'étude « des individus », c'est-à-dire la psychologie, est séparée de « celle des êtres collectifs ou sociologie » :

> Distinction juste et nécessaire car ce sont [deux] objets qui exigent des méthodes différentes. Mais distinction qui peut être mutilante car l'homme individuel ne se conçoit pas en dehors de son milieu ou de ses milieux humains, et la société, avec toutes ses subdivisions spécifiques, repose en définitive sur les individus. Aussi une séparation radicale entre psychologie et sociologie a-t-elle amené l'[une] et l'autre à empiéter sur le domaine qui n'était pas le sien. Le psychologue a trop souvent envisagé la manifestation de la vie collective comme exactement réductible à la somme des activités individuelles ou comme constituée sur le même type et par là même il a tendance à incorporer dans l'individu des valeurs qui ont une autre source. Le sociologue a volontiers vu dans l'individu [un] exemplaire du prototype auquel il ramène l'homme d'un certain groupe historique, ethnique, social et il y a résorbé tout ce qui est en chacun vie personnelle, réaction originale, raison et capacité de s'adapter à un certain système d'existence, façon propre de s'assimiler au groupe ou même d'élire entre plusieurs groupes celui de son choix. En réalité les relations sont intimes entre l'individu et le groupe à ce point que l'un ne se conçoit pas sans l'autre et qu'à vouloir les séparer il en résulterait [un] arrachement où chacun retiendrait des fragments de l'autre. Mais ces relations ne sont pas données une fois pour toutes et comme substantiellement. Elles sont un échange d'actions et de réactions, elles sont un enchaînement dialectique où les deux termes en combinaison ne cessent de se spécifier mutuellement, de se différencier entre eux dans la mesure même où ils s'unissent[58].

Cet extrait – comme l'ensemble du document – est intéressant dans la mesure où Wallon aspire à résoudre le problème de l'individu et de la société sur un plan purement théorique, à l'aide de la dialectique. Il distingue la dialectique des rapports de l'individu et de la société de la dialectique freudienne. Pour tout dire, il n'existe pas de dialectique freudienne selon lui. Des conflits et antagonismes entre le moi, le surmoi et le ça, il ne résulterait aucune forme nouvelle « de conduite, d'organisation ou d'existence » ; ce seraient des forces éternelles, perpétuellement identiques à elles-mêmes, prisonnières d'un corps à corps figé – tout comme l'idéalisme, *a contrario*, érige la personne en entité purement consciente : « Le Dynamisme freudien est lourdement substantialiste[59]. » Médecin de formation, Wallon était sensible à l'hérédité, à la biologie de l'évolution, au développement biologique de l'enfant : « Il faut faire sa place à la

maturation progressive de son organisme et de ses fonctions[60]. » Issu d'une famille de grands notables de la IIIe République et proche du Parti communiste, il n'ignorait pas l'existence des classes sociales, l'influence du « milieu ». Psychologue, il chercha à dégager une synthèse, qui devait beaucoup à la pensée dialectique :

> À chaque étape, se modifient comme d'elles-mêmes les structures anatomiques ou fonctionnelles. Des rapports nouveaux naissent des conditions de vie que simultanément elles rendent possibles et qu'elles subissent, dans le milieu qu'elles rendent accessible à l'enfant et qui s'impose à elles. C'est d'une incessante action réciproque entre ses expériences et l'avènement de facteurs qui n'y étaient pas encore impliqués que sont faits ses progrès. Pris de ce point de vue le problème n'est pas de ramener chaque moment du comportement au moment antérieur comme à sa source, mais de chercher à voir s'il ne doit rien à des conditions sans rapport avec la suite des expériences antérieurement réalisées[61].

Tout se passa donc comme si, échouant à fournir sur un plan conceptuel une synthèse bio-psycho-sociologique aboutie, Wallon avait eu recours à la dialectique pour dégager une solution verbale au problème des rapports de l'organisme et du milieu – *in fine*, de l'individu et de la société. Cela témoigne avec force de la contrainte exercée sur la pensée, et sur les pratiques, par la structure bicéphale spécifique du régime conceptuel des sciences humaines et sociales (la dichotomie individu/société cohabitant avec le réquisit d'une synthèse bio-psycho-sociologique).

Notes du chapitre 10

1. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, tome IV : *La Philosophie sociale & les conclusions générales. Première partie*, Bachelier, Paris, 1839, p. 252.

2. Comte ignorait bien entendu que Sieyès, dans des manuscrits inédits, l'avait précédé. Voir J. GUILHAUMOU, *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Kimé, Paris, 2002, p. 71-81.

3. C'est ce qui avait prévalu pour « minéralogie », dont le défaut de formation était similaire. Voir A.-M. AMPÈRE, *Essai sur la philosophie des sciences, ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines*, Bachelier, Paris, 1834, p. XXXIX.

4. É. BEAUSSIRE, rapport verbal sur R. Garofalo, *La Criminologie. Étude sur la nature du crime et la théorie de la pénalité*, *in Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CXXX, novembre 1888, p. 756.

5. G. COMBES DE LESTRADE, « Préface », *in* F. H. GIDDINGS, *Principes de sociologie*, *op. cit.*, p. II.

6. Voir F. VIDAL, « La place de la psychologie dans l'ordre des sciences », *Revue de synthèse*, tome 3-4, n° 4, 1994, p. 332-333. Le concept de science des facultés cognitives ne correspondait pas encore au nom psychologie.

7. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Nietzsche's Werke VII*, Naumann, Leipzig, 1899 [1885], p. 37.

8. J. HEILBRON, *Naissance de la sociologie*, *op. cit.*, p. 342.

9. *Ibid.*, p. 277.

10. En conséquence, si les mots ont une vie qui échappe à leur étymologie, et si « le décalage entre la valeur supposée de l'étymon et la signification du signe est souvent énorme » (M. TOURNIER, « L'étymologie sociale face au discours politique », *in Des sources du sens. Propos d'étymologie sociale 3*, ENS Éditions, Lyon, 2002, p. 28), il n'en va pas de même s'agissant des termes composés d'un élément préfixal désignant une réalité globale soumise à des procédés d'investigation, d'un côté, et des suffixes -logie et -logue (tirés des mots grecs *logia*, « théorie », et *logos*, « discours », et pris au sens de « qui pratique une science ou se subordonne à la raison »), de l'autre. Pour ces mots voués à fonctionner comme des concepts scientifiques, la question de l'étymologie n'est ni neutre ni superflue. La liberté d'inventer leur origine – qui fait tout le charme des étymologies populaires – est limitée par leur nature même de noms savants ; valeur de l'étymon et signification du signe sont inséparables les concernant.

11. E. DE ROBERTY, *Auguste Comte et Herbert Spencer. Contribution à l'histoire des idées philosophiques au XIXe siècle*, F. Alcan, Paris, 1894, p. 197-198.

12. Voir M. JOLY, « L'antinomie individu/société dans les sciences humaines et sociales : genèse(s) et usages », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 52-1, 2014, p. 192-223.

13. G. GURVITCH, « Introduction. Note sur le concept de *phénomènes psychiques totaux* », *in* G. GURVITCH (dir.), *Traité de sociologie II*, PUF, Paris, 1968 [1960], p. 333.

14. On cite ici des extraits de plusieurs brouillons et plans rédigés par Dominique Parodi en vue, notamment, d'une conférence à l'École d'infirmières de Rouen, le 27 mars 1907 (voir CHSP, fonds Dominique Parodi).

15. À propos de l'influence d'Adam Smith sur Darwin, voir S. J. GOULD, *La Structure de la théorie de l'évolution*, *op. cit.*, p. 176-181.

16. J. HEILBRON, *Naissance de la sociologie*, *op. cit.*, p. 259. Sur Cabanis, *ibid.*, p. 248-253. *Physiologie*, qui, en un sens biologique auquel il sera progressivement cantonné, désigne l'étude des fonctions normales et des propriétés des tissus des organismes vivants, revêtait ainsi, au cours de la première moitié du XIXe siècle, le sens de description objective des phénomènes humains envisagés sur le plan le plus général ou sous la forme de mécanismes. Balzac écrivit une *Physiologie du mariage*, et l'« économie politique », selon Pierre-Joseph PROUDHON, pouvait être regardée comme la « physiologie de la richesse » (*Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, Guillaumin, Paris, 1846, p. 38). Le sociologue russe d'expression française Jacques Novicow (1849-1912), qui, à la fin du XIXe siècle, dans sa correspondance avec Tarde, assimilait *économie politique* et *physiologie de la société*, restait donc fidèle à une acception large du terme *physiologie*, conformément à l'origine du mot *physiocratie* (la *puissance de la nature*, si on traduit littéralement ses deux éléments issus du grec) et de toute une série d'autres termes savants généraux créés aux XVIIIe et XIXe siècles (avant que l'élément physio-, du grec φύσις, « nature », ne servît exclusivement à la constitution du vocabulaire spécialisé des sciences médicales et biologiques).

17. C. LAURIÈRE, *Paul Rivet. Le savant et le politique*, Muséum national d'histoire naturelle, Paris, 2008, p. 421.

18. « Il est très certain que, si l'on distrait de la psychologie l'étude de tous les phénomènes qui apparaissent comme ayant dans le système nerveux leurs conditions de production, si l'on en détache d'autre part toutes les fonctions mentales qui trouvent leur explication dans le mécanisme de la pensée collective, si les premiers rejoignent le corps des sciences biologiques et les seconds celui des sciences sociologiques, de quel droit et en quel sens sera-t-il encore permis de parler d'une psychologie autonome ? » (R. HUBERT, « La psychosociologie et le problème de la conscience », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CV, 1928, p. 214).

19. Lettre de S. Freud à W. Fliess, 22 septembre 1898, *in* S. FREUD, *La Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887-1902)* (trad. de l'allemand par Anne Berman), PUF, Paris, 1979 [1956], p. 235. Jules Soury, pionnier de l'étude du système nerveux central, estimait qu'« un psychologue qui ne connaît pas la structure de l'organe dont il prétend étudier les fonctions et les maladies n'est pas plus supportable qu'un médecin qui écrirait un traité sur les maladies du cœur sans connaître l'anatomie normale et pathologique de ce viscère. La psychologie est aujourd'hui une science. […] Aucune

intuition ne saurait descendre dans la forêt de rouages et de mécanismes où s'élaborent les sentiments et les images de l'âme humaine. Seule, l'étude comparative de ces rouages et de ces mécanismes, dans toute la série des organismes, peut jeter quelque […] lueur, sur la nature et les fonctions du système nerveux, partant sur les caractères, les passions et les idées » (lettre de J. Soury à M. Barrès, 9 novembre 1891 [fonds Maurice Barrès, BNF-NAF 28210]). Sur Soury, voir L. JOLY, *Naissance de l'Action française*, *op. cit.*, p. 146-150.

20. Lettre d'A.-É. Sorel à M. Barrès, 16 juin 1904 (fonds Maurice Barrès, BNF-NAF 28210).

21. Pour une justification de cette distinction, voir J. M. BALDWIN, *La Pensée et les Choses. Logique génétique. Études sur le développement et la signification de la pensée. Logique fonctionnelle : la connaissance et le jugement*, Doin, Paris, 1908, p. 241-243.

22. Si les êtres humains avec lesquels nous sommes en relation directe n'étaient pas en nombre si limité par contraste avec les chaînes d'interdépendances qui nous emprisonnent et ne représentaient pas des enjeux différenciés d'investissement affectif et de satisfaction pulsionnelle sur la base unifiante des expériences de la prime enfance, peut-être n'aurions-nous pas conscience de la nécessité mais aussi des limites des distinctions que le régime conceptuel des sciences humaines et sociales oblige à opérer ainsi que de la fausseté des dichotomies qu'il pousse à énoncer pour mieux donner les moyens de les récuser.

23. T. RIBOT, *La Psychologie anglaise contemporaine. École expérimentale*, G. Baillière, Paris, 1881 [1873], p. 18-19.

24. ANONYME, « Introduction », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1893/1, p. 3-4.

25. Cela participa d'une « foi » largement répandue en la « science », dont témoignait, parmi tant d'autres, le philologue (et gendre de Renan) Jean Psichari (1854-1929) : « Vous semblez […] trop incliné à croire que la science est principalement la science au sens ordinaire de sciences mathématiques, physiques, etc. La philologie, l'histoire, la linguistique, l'exégèse biblique (de Renan, etc.) sont sciences au même titre » (lettre de J. Psichari à M. Barrès, 28 juillet 1919 [fonds Maurice Barrès, BNF-NAF 28210]).

26. F. LE DANTEC, *Contre la métaphysique. Questions de méthode*, F. Alcan, Paris, 1912, p. 246.

27. F. BRUNETIÈRE, *Honoré de Balzac 1799-1850*, Calmann-Lévy, Paris, 1906, p. 187-188.

28. Ce que G.-L. Duprat, ancien élève de Durkheim et professeur à l'université de Genève, fut l'un des rares auteurs à tenter de théoriser. Il notait dans ses cours de sociologie que « la réalité sociale, inséparable des réalités individuelles (bio-psycho-sociologiques) est faite uniquement de "relations" d'interdépendance, se manifestant dans les institutions ou organes et les fonctions » (« Cours de sociologie du 3 novembre 1922 », p. 2 [Archives départementales de la Gironde, fonds Guillaume-Léonce Duprat, 4 J 746]). Mais l'idée d'interdépendances, chez lui, impliquait uniquement la visée d'une sorte de physiologie des institutions et non pas (contrairement à Elias) la conceptualisation d'une pluralité d'échelles (l'échelle des individus interdépendants selon différents registres et l'échelle de la société et de ses institutions et fonctions « physiologiquement » interdépendantes).

29. F. BRUNETIÈRE, *Honoré de Balzac 1799-1850*, *op. cit.*, p. 193.

30. *Ibid.*, p. 196.

31. *Ibid.*, p. 198-199.

32. *Ibid.*, p. 204.

33. *Ibid.*, p. 313.

34. *Ibid.*, p. 312.

35. Voir E. D'HOMBRES, « Une "société d'individus" : généalogie de la problématique de l'intégration », université Louis-Lumière-Lyon II, 9 avril 2005.

36. Lettre de C. Bernard à M. Raffalovitch, 5 octobre 1869 (BIF, fonds Marie Raffalovitch, Ms 3653).

37. Lettre de C. Bernard à M. Raffalovitch, s. d. (1869, BIF, fonds Marie Raffalovitch, Ms 3654).

38. Lettre de C. Bernard à M. Raffalovitch, 17 février 1871 (BIF, fonds Marie Raffalovitch, Ms 3654).

39. Lettre de C. Bernard à M. Raffalovitch, 3 avril 1871 (BIF, fonds Marie Raffalovitch, Ms 3654).

40. Lettre de C. Bernard à M. Raffalovitch, 9 juillet 1871 (BIF, fonds Marie Raffalovitch, Ms 3654).

41. Lettre de C. Bernard à M. Raffalovitch, août 1873 (BIF, fonds Marie Raffalovitch, Ms 3656).

42. Lettre de C. Bernard à M. Raffalovitch, août 1875 (BIF, fonds Marie Raffalovitch, Ms 3657).

43. Lettre de C. Bernard à M. Raffalovitch, août 1875 (BIF, fonds Marie Raffalovitch, Ms 3657).

44. J. HEILBRON, *Naissance de la sociologie*, *op. cit.*, p. 339.

45. Lettre de C. Bernard à M. Raffalovitch, janvier 1873 (BIF, fonds Marie Raffalovitch, Ms 3655).

46. On fait allusion ici à l'usage de la « relation d'incertitude » (Heisenberg-Bohr) par George DEVEREUX, notamment dans *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972.

47. Pour le dire autrement, il n'y a *contrainte du pensable* que pour autant que la *contrainte des possibles* déterminée par le fonctionnement d'un champ scientifique n'est jamais dissociable de la *contrainte d'un réel à connaître*.

48. ANONYME, Notes de cours à la Sorbonne 1919-1920, « Pédagogie : buts et méthodes », p. 5 (Archives Henri Wallon, 360 AP 16).

49. ANONYME, Notes de cours à la Sorbonne 1919-1920, « Hiérarchie des fonctions et développement du système nerveux », p. 1 (Archives Henri Wallon, 360 AP 16).

50. ANONYME, Notes de cours à la Sorbonne 1919-1920, « 3e leçon : conditions organiques de la conscience », p. 1 (Archives Henri Wallon, 360 AP 16).

51. ANONYME, Cours à la Sorbonne-III (1931-1934), « Notes prise à des cours d'H. Wallon en 1933-1934 par des élèves » (Archives Henri Wallon, 360 AP 16).

52. Guillaume-Léonce DUPRAT s'exprima dans des termes proches : « L'explication scientifique de l'évolution progressive du psychisme humain dans le jeune âge ne peut venir que de l'étude des conditions nerveuses, musculaires, viscérales, etc. et de celle des adaptations imposées ou suggérées par le milieu social » (« Contrainte sociale et évolution psychique de l'enfant », *Revue internationale de sociologie*, tome VII-VIII, juillet-août 1928, p. 17).

53. *Bulletin du groupe d'études de philosophie de la Fac de Lettres de Paris*, I, 6, 1932, p. 72.

54. « Les formes *a priori* sans lesquelles, selon Kant, on ne pourrait concevoir le monde, sont des notions qui se sont développées peu à peu » (Anonyme, Cours à la Sorbonne III [1931-1934], « Notes prise à des cours d'H. Wallon en 1933-1934 par des élèves » [Archives Henri Wallon, 360 AP 16]).

55. « Les conditions psycho-physiologiques du caractère chez l'enfant » était le titre de son cours à la Sorbonne en 1931-1932.

56. *Bulletin du groupe d'études de philosophie de la Fac de Lettres de Paris*, II, 11, 1933, p. 203.

57. On se réfère ici à de nombreuses notes regroupées sous le titre général « Les groupes » (Archives Henri Wallon, 360 AP 23).

58. « Moi et l'Autre. Les étapes de la personnalisation de l'enfant », p. 1-2 (Archives Henri Wallon. 360 AP 23). Entre crochets, on a fait figurer les chiffres en toutes lettres.

59. *Ibid.*, p. 7.

60. H. WALLON, *De l'acte à la pensée. Essai de psychologie comparée*, Flammarion, Paris, 1942, p. 241.

61. *Ibid.*, p. 241-242.

Post-scriptum

Paul Lacombe : un historien dans l'orbite du régime conceptuel des sciences humaines et sociales

La dynamique du régime conceptuel des sciences humaines et sociales réside principalement dans la tension entre l'antinomie individu/société, qui relaie dans le champ scientifique les grandes controverses idéologiques et les grandes divisions de la société en même temps qu'elle a fini par servir d'outil de régulation des rivalités internes de statut et de pouvoir, et les grandes notions directrices *biologique*, *psychologique* et *sociologique*, qui, pour une part, se suffisent à elles-mêmes et, pour une autre, composent le réquisit suprême d'une articulation synthétique des trois grandes dimensions de l'existence humaine.

Paul Lacombe (1835-1919) fut l'un des premiers historiens à tenter de s'inscrire pleinement dans cette dynamique, tout en cherchant à délimiter un espace cognitif novateur entre l'histoire narrative et la sociologie durkheimienne. N'étant pas universitaire, en dépit d'une formation d'archiviste-paléographe à l'École des chartes d'où il était sorti premier en 1859, mais un brillant haut fonctionnaire (après avoir mené, « au jour le jour, la vie difficile, militante, des intellectuels réfractaires à l'Empire[1] »), il se contenta de poser des jalons intellectuels et afficha ouvertement ses hésitations et ses tâtonnements. Ce fut son mérite. Ainsi, le jeu auquel il se prêta avec les étiquettes *psychologie* et *sociologie – qui portaient alors communément l'espoir d'une étude scientifique globale de la structure et du développement des sociétés humaines* – et sa tentative visant à définir une alternative aux oppositions binaires individu/société et « psychique »/« social » témoignent de manière remarquable de la genèse, et des ressources, d'un nouveau régime conceptuel caractérisé centralement par la tension entre un modèle dualiste et un modèle tridimensionnel.

Dans l'ouvrage qui imposa Lacombe dans le champ intellectuel du tournant du XXe siècle, *De l'histoire considérée comme science*, les idées directrices sont exposées avec fermeté. La psychologie donne à l'historien, assène-t-il, les moyens de saisir des constantes – à savoir les besoins fondamentaux de l'« homme général ». Mais son travail commence véritablement à partir du moment où il s'efforce de cerner l'« homme historique », c'est-à-dire le produit particulier d'un lieu et d'une époque, appelé aussi l'« homme temporaire », dont l'existence dépend d'institutions qui, répondant toujours à des besoins biopsychologiques généraux, ne sont pas pour autant éternelles. Ce travail est fondamentalement celui d'un « sociologiste[2] ».

La principale innovation de Lacombe, au regard de la dialectique individu/société, est donc de placer le couple « homme temporaire »/« faits institutionnels » dans un vis-à-vis constant avec l'« universalité de la nature humaine[3] ». Quant à l'« individu singulier », Lacombe hésite entre l'ignorer purement et simplement (en confiant son examen aux historiens narratifs) et affirmer, en renouvelant les conditions de sa prise en considération avec la distinction « individu »/« individuel », la spécificité de la position de l'historien scientifique, « affranchi de la superstition de l'histoire traditionnelle[4] » :

> L'histoire n'a pour acteurs réels que des individus […] ; mais chacun de ces acteurs agit à la fois comme homme général, comme homme temporaire et enfin comme caractère singulier. Ce que j'appelle l'homme individuel, c'est l'individu historique considéré dans les effets qui partent de son caractère singulier, et non plus du fond psychique qui lui est commun avec les hommes de son temps ou de tous les temps. Il est assez aisé de voir que les acteurs réels en histoire sont toujours des individus, mais il l'est beaucoup moins d'apercevoir que les individus n'agissent pas uniquement par leur côté individuel. Les esprits positifs s'y trompent. C'est pourquoi tant de gens déclarent que l'histoire ne peut être une science. Ils auraient absolument raison si l'individu et l'individuel étaient une seule et même chose, autrement dit, si l'individu ne contenait pas toujours des éléments par lesquels il est le similaire et l'équivalent des autres individus. D'autres esprits au contraire ont une répugnance invincible pour toute contingence. Ils l'éliminent de leur histoire et imposent partout de la détermination. […] Les deux thèses ne sont pourtant pas égales à nos yeux : celle du contingent empêcherait absolument la constitution scientifique de l'histoire ; l'autre réclame l'œuvre, mais en compromet la réussite. Nous prenons notre place entre les deux, plus près de la dernière[5].

Par la suite, Lacombe fit apparemment montre d'une moindre cohérence. Non seulement il n'eut de cesse de répéter que le vocable *sociologie* devait remplacer *histoire*, mais il donna l'impression de confondre les étiquettes englobantes de *psychologie* et de *sociologie*. En soi, c'est tout à fait instructif. Ainsi peut-on lire, dans l'introduction de *Taine historien et sociologue*, publié en 1909, que « dans la pensée, dans les visées de Taine, le sociologue l'emportera toujours sur

l'historien » et que ses « thèses sont purement de la sociologie »[6]. En même temps, Lacombe prétend tout au long de sa démonstration « rester fidèle à [s]on sujet, qui est la psychologie de Taine[7] ». On pourrait y voir une forme de légèreté dans le maniement des concepts ou un usage opportuniste des labels *psychologie* et *sociologie*. Nous l'interprétons plutôt comme la manifestation de la recherche tâtonnante et impérieuse, en un sens désintéressée, d'une approche globale des faits humains indépendante des processus d'institutionnalisation disciplinaire de la « psychologie » et de la « sociologie » tout en étant fortement influencée par ces nouvelles notions directrices, qui semblaient symboliser la marche en avant de la connaissance savante tout autant que l'avènement d'une nouvelle manière de penser la condition humaine.

C'est incontestablement durant la période 1894-1909 que Lacombe fut le plus productif et le plus investi dans les débats liés à l'institutionnalisation des sciences humaines et sociales. Il publia dans de nombreuses revues (comme la *Revue de métaphysique et de morale* ou la *Revue politique et parlementaire*) ; il devint l'un des piliers de la *Revue de synthèse historique* d'Henri Berr ; il adhéra à la Société de sociologie de Paris de René Worms. Il était pris au sérieux par les acteurs du nouveau régime disciplinaire de production des connaissances. Mais il ne réussit pas à faire partager ses vues théoriques, qui revenaient à orchestrer une sorte de ronde entre les couples individu singulier/homme général, individu singulier/homme temporaire, homme temporaire/homme général.

Son rapport à la sociologie s'avéra *in fine* ambivalent, et, contrairement à ce dont les fondateurs des *Annales* se montrèrent capables, ce ne fut sans doute pas délibérément qu'il s'abstint de proposer une « conceptualisation articulée, systématique », du « social »[8]. Le principal tort de Taine, à ses yeux, était de prétendre « saisir l'individu en lui-même, directement, sans le comparer, sans le rapporter à l'homme donné par la psychologie[9] ». On comprend qu'un Berr, qui cherchait également à définir une troisième voie entre l'histoire à la Seignobos et la sociologie durkheimienne, tout en se voulant philosophe, *mais un philosophe convaincu que l'histoire possédait, opportunément et conjoncturellement, les meilleurs atouts pour faire advenir, sous la bannière de la synthèse, une vue d'ensemble fondée sur les faits (mais déterminée* a priori *par une vision unitaire de la science et de l'esprit humain) de la structure et de l'évolution de l'humanité*, ait reproché à Lacombe d'avoir « méconnu […] l'importance du social en tant que social[10] », de s'être situé « aux antipodes de la vraie sociologie [la sociologie durkheimienne][11] », et, finalement, de ne pas « avoir atteint la réalité vive de la société et de l'individu[12] ».

Notes du Post-scriptum

1. H. BERR, « Un théoricien de l'histoire. Paul Lacombe, l'homme et l'œuvre », *Revue de synthèse historique*, tome 30, nº 89-90, 1920, p. 98.
2. P. LACOMBE, *De l'histoire considérée comme science*, Hachette, Paris, 1894, p. VIII.
3. *Ibid.*, p. 27.
4. F. SIMIAND, « Méthode historique et science sociale » (1903), *Annales ESC*, vol. 15, nº 1, 1960, p. 115.
5. P. LACOMBE, *De l'histoire considérée comme science*, *op. cit.*, p. 248-249.
6. *Idem*, *Taine historien et sociologue*, Giard & Brière, Paris, 1909, p. 1.
7. *Ibid.*, p. 209-210.
8. J. REVEL, « Histoire et sciences sociales. Lectures d'un débat français autour de 1900 », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, nº 25, janvier 2007, p. 124.
9. P. LACOMBE, *Psychologie des individus et des sociétés chez Taine historien des littératures. Étude critique*, F. Alcan, Paris, 1906, p. 307.
10. H. BERR, « Un théoricien de l'histoire. Paul Lacombe, l'homme et l'œuvre », *loc. cit.*, p. 106.
11. *Ibid.*, p. 108.
12. *Ibid.*, p. 115.

11

Un régime, des sanctions

L'émergence des sciences humaines et sociales et la décantation de leur régime conceptuel, tout au long du XIXe siècle, participèrent d'une mutation profonde de l'image de l'humanité. À un point tel qu'il ne serait pas exagéré de parler d'une « deuxième révolution scientifique[1] », après celle du XVIIe siècle marquée par le développement prodigieux des sciences physiques, grâce à la méthode expérimentale et à l'application des lois mathématiques. C'est d'ailleurs l'un des principaux legs de cette première révolution, à savoir la liaison intime de « l'idée de science […] [avec] celle de mécanisme et de déterminisme[2] », que le nouveau régime conceptuel scientifique anthropocentré (*mais non anthropocentriste*) incita, presque subrepticement, à affiner. Il fit paraître à l'avant-scène, sans faciliter pour autant sa lecture et sa résolution, la question de la pluralité des déterminations historiques pesant sur l'existence humaine ; son estampille était – et demeure – l'historisation du regard anthropologique, louée avec un lyrisme inimitable par Renan, à l'aune des promesses de l'« étude philologique des œuvres de l'esprit humain[3] ».

Tout indique qu'il s'imposa irrésistiblement dans le champ intellectuel, autour de 1900, à la faveur de l'élévation des termes « psychologie » et « sociologie » au rang de concepts généraux fondamentaux (*Grundbegriffe*), de « concepts directeurs » conditionnant « à la fois l'expérience et la connaissance historiques »[4]. De sorte qu'on pourrait aussi bien évoquer une deuxième « époque charnière », une deuxième « *Sattelzeit* » caractérisée par une orientation réaliste, normative *et* non normative, des notions destinées à rendre compte de la nature des êtres humains et des types de configurations en développement constant qu'ils forment, et prenant pour ainsi dire le relais d'une première « *Sattelzeit* », identifiée et théorisée par Reinhart Koselleck, qui se serait manifestée entre 1750 et 1850 par une réorientation futuriste-normative des concepts politiques et sociaux[5].

Une deuxième « *Sattelzeit* »

En donnant les moyens de saisir processuellement les êtres humains dans le monde vivant qui est leur seul « créateur » et dans le monde social-historique dont ils sont les seuls « créateurs », ce régime fit tanguer de tous côtés le bateau de la tradition (déjà bien secoué par la révolution galiléenne et par la découverte de la profondeur immense, inimaginable, du temps géologique). Pour éviter de passer par-dessus bord, les défenseurs de la religion catholique les plus ouverts aux nouveaux modes de pensée, à l'instar du leplaysien Paul Bureau (1865-1923), professeur à l'École des hautes études sociales, se convainquirent par exemple que les « conclusions positives de[s] deux sciences nouvelles qui se sont constituées pendant le XIXe siècle [pour] étudier directement l'homme : l'une dans sa vie sociale et extérieure, l'autre dans sa vie intime et psychologique », démontraient conjointement la nécessité de la « croyance à une Activité suprême et transcendante »[6], ou (plus explicitement encore) que les « investigations les plus méthodiques de la psychologie et de la sociologie » tendaient « à restaurer dans les intelligences la croyance religieuse et à en montrer l'indispensable fonction »[7].

Quant aux philosophes, dont la perte d'influence devait beaucoup à l'ascension de l'histoire, ils ne pouvaient pas se contenter de douces illusions de ce genre ; ils étaient au milieu du gué. Ils avaient à décider du maintien des investigations psychologiques et sociologiques dans le giron de leur discipline, c'est-à-dire à parer au danger d'une sorte de gigantesque subversion interne, certes pour une large part inconsciente, insufflée en Allemagne par les partisans de l'attribution de chaires de philosophie à des praticiens de la psychologie physiologique, en France par les avocats d'un remplacement de l'enseignement de la philosophie dans les lycées par « un enseignement d'histoire de la civilisation[8] » (comme Alfred Espinas) ou « un enseignement de sociologie et de morale[9] » (comme Alexis Bertrand, professeur de philosophie à la faculté des lettres de Lyon). En 1902, le problème se posa par exemple aux promoteurs français d'un *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de la manière suivante : « Si […] la psychologie et la sociologie, dans un avenir plus ou moins éloigné, achèvent leur évolution séparatiste, la PHILOSOPHIE, au sens strict du mot, restera constituée par l'ensemble des sciences normatives [logique, esthétique et éthique] et de la métaphysique. » Ce qui conduisit – au grand dam

d'un Jules Lachelier – à écarter du *Vocabulaire* les « termes de psychologie ou de sociologie qui concernent des questions très spéciales de ces sciences elles-mêmes[10] ».

Que ce fût sous l'influence des « grands cris » poussés en faveur de la substitution des « questions sociales aux questions politiques »[11], par la prise de conscience quelque peu paradoxale selon laquelle « plus la sociologie a de liens avec la biologie, plus il importe d'en marquer nettement l'indépendance[12] », *via* l'idée presque trop séduisante d'une « alliance féconde et inébranlable » des « recherches psychologiques, devenues si variées », « avec les études physiologiques et sociologiques »[13], sous la forme de la conviction énoncée en toute tranquillité que la science, « née de l'homme », « a le droit d'étudier l'homme »[14], ou encore à travers l'affirmation audacieuse de la nécessité d'« abattre la cloison qui sépare, dans les Universités, la Faculté des Lettres et la Faculté des Sciences[15] », justifiée cognitivement par le fait que « la spécialisation, dans ce domaine si vaste de la *bio-psycho-sociologie*, n'est que division du travail[16] », c'est à tâtons, « par toutes sortes de tâtonnements aveugles[17] » (comme le ressentirent certains), sans qu'aucun acteur ne fût en mesure de concevoir l'ampleur des recompositions à l'œuvre, voire par le canal même des modes de pensée unidimensionnels qu'il contribua à défonctionnaliser, que s'installa dans les esprits un nouveau régime conceptuel véhiculant une vision multidimensionnelle, processuelle et relationnelle de l'humanité.

Prenons le biologiste Félix Le Dantec (1869-1917). En quête d'une extension maximale de la « formule du déterminisme universel », du « langage impersonnel de la mécanique »[18], c'est malgré lui qu'il finit par rencontrer l'*histoire*, sous l'aspect de ce qu'il nomma significativement un « langage mixte » (*id est* : situé à mi-chemin du langage de la mécanique newtonienne et d'un langage psychologique censé n'exprimer et ne connaître que l'illusion du libre arbitre ou du choix souverain des déterminations), propre à la biologie et en vertu duquel un individu vivant pouvait être considéré non seulement comme le « résultat de tout ce qu'il a fait depuis sa naissance », mais comme le « résultat de tout ce qui a été fait dans sa lignée depuis l'apparition de la vie »[19]. Il exprima clairement, *mais à son insu*, un manque : celui d'une conceptualisation satisfaisante (aussi satisfaisante, par exemple, que celle des lois générales du mouvement ou de la loi de la gravitation universelle) des enchaînements irréversibles de phénomènes uniques et impossibles à reproduire. Il fit apparaître en creux le caractère indispensable du *langage sociologique* pour penser la

spécificité du déterminisme historique et, par là, la pluralité des connexions existantes entre les diverses sciences anthropologiques, ou pour se représenter la nature socialement conditionnée, et historiquement contingente, du langage psychologique en tant qu'expression d'un libre arbitre absolu.

Ainsi, c'est entourée de quantité d'incompréhensions, de confusions ou de blocages cognitifs, également encouragée par un ensemble d'efforts convergents de conceptualisation scientifique (aussi infructueux fussent-ils parfois), tout en étant portée par un contexte social, politique et économique opportun, par exemple par l'instauration de nouvelles procédures de gouvernement (que le vocable « social » servît de « catégorie d'action » centrale entre les mains des appareils d'État n'était pas anodin[20]), que se produisit, vers 1900, une accélération soudaine (comme souvent dans l'histoire des sciences) qui donna naissance à la *sociologie telle que l'avait pressentie Comte*, c'est-à-dire comme tentative consistant à expliquer par des recherches empiriques adaptées « pourquoi et comment l'entremêlement d'individus interdépendants produit un niveau d'intégration dont les formes de relation, les processus et les structures ne se laissent pas déduire des caractéristiques biologiques ou psychologiques des individus qui le constituent[21] ».

De même, indépendamment des métaphores de la flèche du temps et des cycles du temps, magnifiquement interprétées par S. J. Gould pour revisiter l'histoire de la géologie[22], la nécessité de cerner les caractéristiques des processus historiques sous leur double figure de processus de transformations mus par certains vecteurs repérables (mais aussi par le hasard) et de processus récurrents, apparut finalement comme s'il s'agissait d'un banal problème empirico-théorique, nourri de données factuelles incontournables et formulé conformément à des besoins d'orientation exprimés sur un mode purement rationnel. Et c'est discrètement que l'aura de la grande théorie newtonienne du mouvement des corps se dissipa dans les sciences sociales ; autrement dit, qu'il fut donné congé à l'idée qu'il existât des « lois générales du monde moral[23] » d'une nature identique aux lois générales du monde physique de Kepler et Newton, ou aux formulations selon lesquelles l'économie politique était un équivalent de l'astronomie, offrant « aux chefs et aux membres des sociétés » une connaissance des phénomènes les plus importants pour « l'existence sociale et […] la prospérité des nations » (comme le « phénomène de la production et de la consommation des richesses ») tout aussi nécessaire « que celle des planètes aux pilotes et aux navigateurs »[24]. *Tout cela fut la conséquence du parachèvement sociologique du régime conceptuel des sciences humaines et*

sociales. En sorte que la sociologie, loin de ne trouver sa raison d'être que « dans les applications auxquelles » toute science était censée conduire « immédiatement »[25], consacra beaucoup plus fondamentalement une authentique révolution scientifique du regard anthropologique.

Rappels à l'ordre du discours

Les linguistes ont pour habitude de débattre des rapports du langage au monde, c'est-à-dire de la place ou du statut du « réel » dans le champ des études linguistiques. On peut raisonnablement convenir avec Paul Siblot que le réel « auquel le propos réfère, auquel le discours participe, auquel le locuteur et l'interlocuteur eux-mêmes appartiennent », est « sous-jacent à l'ensemble des fonctionnements linguistiques, qui confère au langage un réalisme foncier »[26]. Dans cette optique, la fonction de concept scientifique, de notion structurellement congruente à la réalité, requiert d'être d'autant plus soigneusement identifiée sur le plan de l'analyse du langage qu'elle participe d'une subordination du pouvoir de nomination aux résultats de l'enquête sur la structure factuelle de la réalité, et que l'acte de nomination, ici, est supposé exprimer un point de vue « neutre » sur la réalité « en soi », dégagé des prises de position politiques et s'exerce dans des espaces de positions qui sont des espaces spécifiques d'interdiscours principiellement non idéologiques (au sens politique et nonobstant le cas singulier de la philosophie). Cela explique, par exemple, que l'opposition psychique/social ne recoupe pas entièrement l'opposition individu/société, mais implique l'introduction d'un troisième terme, *donc le passage à une structure de pensée trichotomique* : *le biologique*. Ou que le vocable *individu*, dans le dualisme individu/société, puisse s'entendre en un sens psychologique ou biologique. C'est dire que ces *contraintes du pensable* dépendent de *contraintes institutionnelles des possibles* qui elles-mêmes dépendent des *contraintes du réel connaissable*.

Le régime conceptuel des sciences humaines et sociales représente ainsi un cadre contraignant pour quiconque entend produire un discours général ou synthétique relatif aux êtres humains dans leurs différentes dimensions constitutives. Cet aspect s'est stabilisé autour de 1900, à la faveur de sanctions et d'exclusions qui frappèrent des producteurs intellectuels qui – aussi influencés

étaient-ils par un nouvel *espace du pensable* – ne disposaient pas de tous les capitaux requis pour s'inscrire de manière convaincante dans un *espace des possibles* dominé de plus en plus par les universitaires.

On se penchera, dans ce chapitre, sur deux cas probants jusqu'au tragique : ceux de Raoul de la Grasserie (1838-1911) et de Georges Palante (1862-1925).

Le premier présentait des points communs avec Gabriel Tarde : issu de la petite aristocratie de province, autodidacte, Raoul de la Grasserie exerça toute sa vie la carrière de magistrat en Bretagne, principalement auprès des tribunaux de Rennes et de Nantes. Mais, bien qu'il écrivît plus de trois cent cinquante ouvrages, articles et brochures, c'est avec beaucoup moins de bonheur qu'il s'installa sur le nouveau terrain de la psychologie et de la sociologie !

Pour le magistrat breton, Tarde était un exemple – aucun autre « savant amateur » n'avait connu une réussite aussi éclatante – aussi bien qu'une ressource qu'il ne se fit pas prier de solliciter. En 1897, il demanda l'aide du directeur de la statistique au ministère de la Justice qu'était Tarde pour obtenir de l'avancement et prendre un poste qui le rapprochât de Paris et n'empêchât pas « ses études scientifiques[27] ». En 1900, visant un poste de juge de première classe à Nantes, il lui écrivit : « Voilà plus de seize ans que je suis à Rennes, et malgré les consolations que procure la sociologie, je trouve ce temps un peu long[28]. » Il harcela aussi son « honoré maître » pour qu'il rédigeât un compte rendu de son livre *Psychologie de la religion*. Enfin, il profita de la nomination de Tarde à l'Académie des sciences morales et politiques pour gagner son bâton de maréchal : le titre de correspondant de l'Institut. Il avait félicité son « honoré maître » pour son élection par ces mots : « Vives félicitations pour une réussite si bien méritée par vos savants et suggestifs travaux que pour ma part j'ai attentivement étudiés, et qui m'ont été du plus grand secours dans mes essais ; vous êtes de ceux qui apprennent à penser[29]. » Puis, naturellement, il n'avait pas tardé à le solliciter : « Il me vient à l'idée que, puisque vous êtes Membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, vous pourriez peut-être, si vous le jugez bon, me proposer à l'occasion comme Correspondant de l'Institut[30]. » Tarde lui ayant répondu positivement, il proposa de soumettre à la section de philosophie – à laquelle appartenait l'auteur des *Lois de l'imitation* – un mémoire sur le thème : « *De l'immortalité sociologique*, […] la survivance des hommes dans la renommée ». Précisant : « Je crois qu'il rentre dans le domaine de votre section, il est à la fois psychologique et sociologique et ne soulève pas de problème d'éthique[31]. »

De manière générale, Raoul de la Grasserie avait donc conscience qu'on ne pouvait parler des faits humains avec quelque prétention scientifique qu'en recourant aux grandes notions directrices *psychologi(qu)e* et *sociologi(qu)e*, qui semblaient désigner conjointement, au-delà de la pure existence dite « biologique » des êtres humains (et toute la question était de savoir s'il fallait concevoir cet au-delà sur un mode d'homologie, de continuité, d'incompatibilité ou de rupture), une nouvelle manière de comprendre les institutions, les usages, les coutumes, les faits, les phénomènes caractéristiques de l'existence humaine dans le monde vivant, à savoir l'économie, le droit, la science, la religion, le langage, etc. : « Les faits juridiques, quoique se rattachant aussi *à l'ordre d'idées psychologique et sociologique, à l'ordre humain* [qui est donc spécifié par les notions de *psychologique* et de *sociologique*], diffèrent profondément de ceux linguistiques, et si nous y rencontrons pour la causalité les mêmes processus, il est bien probable qu'il s'agit d'un processus général, commun, au moins, à tous les faits humains[32] ! »

On a analysé les textes relatifs à la linguistique que Raoul de la Grasserie a publiés dans la *Revue philosophique*, et – que l'« hybridité linguistique et [le] bilinguisme », la « classification » ou les « idées » révélées par le langage, l'« expression de l'idée de sexualité dans le langage » ou bien encore l'argot soient pris comme objet d'étude – on constate qu'il parle systématiquement de « phénomène psychologique », de « catégorie psychologique » ; qu'il prétend toujours se situer au « point de vue psychologique »[33], ne pas sortir « des limites de la psychologie pour entrer dans la linguistique » et se borner « au point de départ psychologique »[34].

Le nom *sociologie* n'apparaît dans aucun de ces neuf gros articles. L'adjectif *sociologique* n'est utilisé qu'à deux reprises, dans le texte le plus ancien (1895). (Retraçant confusément une sorte d'évolution du « dualisme individuel » ou du « bilinguisme individuel » – soit le fait pour un individu de parler deux langues, au Moyen Âge le français et le latin ou le français et une langue régionale – vers un « dualisme social » – soit le fait que des classes différentes parlent une langue qui leur est propre –, l'auteur note en effet : « Le phénomène n'est plus purement *psychologique*, il devient *sociologique*[35]. » Un peu plus loin, il observe : « Partout, au point de vue sociologique, la femme a une condition inférieure à celle de l'homme[36]. ») Enfin, Raoul de la Grasserie ne recourt que rarement au terme *social*, lequel, chez lui, ne désigne pas une approche particulière ou un ordre de faits conceptualisés à des fins d'objectivation *sui generis* (c'est la raison

pour laquelle, s'il se référait régulièrement à la « psychologie collective » ou à la « psychologie ethnique »[37], il ne parlait jamais de « psychologie sociale »), mais simplement ce qui relève de la société ou en constitue un élément.

Le fait est qu'il privilégia sans cesse une approche psychologique du langage tout en traitant de problèmes qui intéressaient les linguistes sensibles à ce qu'ils appelaient, eux, la dimension sociale du langage (on pense, ici, au Belge Paul de Reul, qui, en 1902, donna un cours sur l'évolution du langage à l'École des sciences sociales). C'est particulièrement frappant dans l'article qu'il a publié sur l'argot, dans lequel il est question des distinctions de « parlers » entre les différentes classes sociales et de la multiplicité plus ou moins grande des « parlers » à l'intérieur de chacune d'elles : Raoul de la Grasserie s'en tient exclusivement à un « point de vue psychologique[38] ». De manière significative, un critique remarqua, à propos de son ouvrage intitulé *Particularités linguistiques des noms subjectifs* : « Le chapitre des noms de parenté est, surtout pour la sociologie, d'une importance capitale ; il mériterait d'être traité par un linguiste qui serait en même temps sociologue formé, et connaissant à fond, sur ce sujet, l'état actuel de la science[39]. »

Un évolutionnisme polymorphe assez caricatural (qui lui faisait dire que « les éléments *psychologiques* augmentent à mesure que l'évolution avance[40] » ou qui était au principe d'un rapprochement systématique – qu'avait contribué à encourager un Gustave Le Bon – entre les états mentaux des enfants, des classes sociales dites « inférieures » et des peuples dits « primitifs »), une conception moniste de la science qui lui paraissait inventive (« un des faits les plus curieux et peut-être des moins remarqués, c'est la frappante ressemblance de certains phénomènes purement biologiques, et d'autres psychologiques[41] ») ainsi qu'une préférence normative pour l'individualisme contre le « sociétarisme[42] » expliquent que, pour Raoul de la Grasserie, prendre « pour point de départ les faits scientifiques[43] » afin d'étudier les langues *équivalait à faire de la psychologie*.

Dans l'introduction de ses *Principes sociologiques du droit civil*, publiés en 1906, il estimait que le droit – comme l'existence humaine en général, d'ailleurs, conformément au langage processuel-multidimensionnel réaliste des sciences humaines et sociales – comportait trois grandes dimensions : la dimension biologique, c'est-à-dire les « éléments biologiques […], résultant de la nature physique même de l'homme ou des autres êtres, en dehors de toute volonté individuelle et de toute immixtion sociale » ; les « éléments psychologiques […], résultant de la volonté et du consentement » ; les « éléments sociologiques […],

résultant de l'intervention de la société dans un intérêt social »[44]. Cette constatation, en soi, était insuffisante pour l'auteur, car « la psychologie et la biologie […] continuellement interfèrent avec la sociologie dans leurs faits et dans leurs lois », « éclairent bien des points [de la sociologie] qui autrement resteraient douteux », ou créent une situation de conflit (« la description de ce conflit a[yant] elle-même une grande utilité, parce qu'elle fait mieux connaître la part et le caractère de chacune »).

Mais c'était tout autre chose de prétendre que la biologie, la psychologie et la sociologie avaient « dans leurs objets une structure analogue », sauf à en rester à un niveau de généralité sans intérêt heuristique. Et c'était comme une gageure de « les prendre en considération dans [d]es domaines mixtes[45] ». Le droit était-il un « domaine mixte » ? Pas moins que la langue, considérée pourtant sous un angle purement psychologique ! Dans l'ordre des faits, le « groupe linguistique » paraissait à Raoul de la Grasserie « surtout psychologique », et le « groupe juridique, surtout sociologique »[46]. Or il ne livra aucune conception originale du droit sociologiquement informée ou étayée. Il ambitionna de fonder une « civilologie » uniquement par analogie avec la criminologie. Et à ce sujet, Abel Aubin (agrégé de philosophie, ancien élève de Durkheim à Bordeaux) lui objecta dans *L'Année sociologique* que faire entrer dans le droit civil « des éléments "biologiques" ou "psychologiques" » n'avait pas grand sens en l'absence de conceptualisation rigoureuse de l'élément *sociologique* :

> Par exemple, la filiation naturelle, dit-il, est purement biologique. Soit : mais en tant que fait biologique, elle n'a rien à faire avec le droit civil ; et il est évident qu'aucune considération biologique ne peut expliquer les règles relatives à la famille naturelle. En réalité, toute règle juridique est un fait social ; chaque catégorie de règles, par exemple celles qui concernent l'organisation de la famille légitime ou de la famille naturelle, ne peut s'expliquer que par une étude sociologique très complexe, qui montrerait d'ailleurs que la considération de « l'intérêt social » est loin d'être toujours la cause déterminante de ces règles[47].

De même, dans l'*American Journal of Sociology*, l'auteur de la recension des *Principes sociologiques du droit public* jugea ainsi l'interprétation sociologique que Raoul de la Grasserie s'était flatté d'avoir donnée de l'histoire des formes de gouvernement : « Cela diffère peu de ce qu'un écrivain contemporain du droit constitutionnel écrirait même s'il ne le qualifierait pas de travail sociologique. Depuis Savigny, le droit public est interprété par les conditions historiques[48]. »

On relève le même phénomène si on s'intéresse à la réception des livres que Raoul de la Grasserie a consacrés à la religion : *tout se passait comme s'il ne faisait pas de la sociologie lorsqu'il pensait parler au nom de la sociologie et ne*

savait pas qu'il s'était placé sur un terrain sociologique lorsqu'il affirmait embrasser un point de vue qui fût celui de la psychologie. Dans la *Revue philosophique*, Marcel Mauss nota, à propos de *Des religions comparées au point de vue sociologique* :

> M. de la Grasserie étudie ici les religions, non pas au point de vue sociologique, comme composées de phénomènes sociaux, mais au point de vue social, comme formant une société spéciale entre les êtres religieux : dieu, homme, chose, univers. La religion est pour lui une société supérieure, une cosmo-société, si nous voulons employer un terme mieux approprié que celui de « cosmo-sociologie » que l'auteur emploie le plus souvent[49].

Concernant *La Psychologie de la religion*, Mauss attira l'attention, avec plus de sévérité encore, sur les limites de *psychologie* comme concept désignant ce qu'il y a de plus général dans la réalité humaine et dans l'étude de celle-ci ainsi que sur la confusion entretenue par l'auteur entre les objets étudiés (dont la nature pouvait être qualifiée de « psychique » ou de « sociale ») et les approches mises en œuvre à cette fin (qui seules pouvaient mériter les adjectifs « sociologique » ou « psychologique ») :

> La psychologie des religions telle que l'entend M. de la G. est en réalité ce que nous appellerions tout simplement la science des phénomènes religieux. Mais l'auteur établit une division fort peu claire entre la psychologie et la sociologie des religions, l'une subjective et externe, l'autre objective et interne. C'est-à-dire (si nous comprenons bien, et il faut toujours en douter devant un livre pareil), M. de la G. établit une distinction entre la religion considérée comme mode de représentation et d'action, comme culte, doctrine et morale, objet de psychologie et de recherche de lois psychologiques, et la religion considérée comme lien social s'établissant entre l'homme, la divinité et le monde et constituant une société à part, à la fois humaine et cosmique, dont l'étude relèverait de la sociologie et de la cosmosociologie[50].

Arthur Fairbanks, dans les pages de *The Philosophical Review*, dit à peu près la même chose du même livre : « Si on se réfère à la distinction faite par l'auteur entre l'étude psychologique et l'étude sociologique de la religion, il devient très évident que la plupart de ses lois appartiennent en vérité au domaine de la sociologie ; en fait, plusieurs d'entre elles ont déjà été proposées par des penseurs sociologues[51]. »

On voit, à travers l'exemple d'un auteur constamment rappelé à l'ordre des concepts, que le régime conceptuel des sciences humaines et sociales – *qu'on peut comprendre comme un régime de mise en ordre réticulaire de grandes notions directrices dont la fonction est de faciliter l'abord des faits humains dans toute leur diversité* – s'inscrit dans un mouvement général et profond de transformation des manières de se représenter le monde et les relations

interhumaines. Il y avait une « mode » des vocables *psychologie* ou *sociologie*, de ces concepts directeurs. Elle frappa l'imagination des producteurs intellectuels de l'époque. Elle ne les enferma pas moins dans un « ordre du discours[52] » extrêmement contraignant. Le discours n'était pas libre ; il n'y avait guère de « possibilité de [le] changer[53] ». Il existait des règles d'usage à respecter sous peine d'être sanctionné, et même une conduite à suivre en matière d'investigation scientifique. Il fallait justifier l'usage des grandes notions directrices désignant différentes dimensions de l'existence humaine. Le manque de rigueur de Raoul de la Grasserie prouve que tout n'était pas possible, ou que tout n'était pas acceptable, recevable. Car le nouveau régime conceptuel avait partie liée avec un processus de spécialisation de la production des savoirs. Il laissait certes ouverte la perspective d'une sorte de synthèse finale, mais, en attendant, prétendre adopter un point de vue psychologique, sociologique ou biologique supposait de dominer, *a minima*, un domaine de recherche.

Sanctions d'un coup de force

Contrairement à Raoul de la Grasserie, Georges Palante possédait une certaine maîtrise de l'axe biologique-psychologique-sociologique du régime conceptuel des sciences humaines et sociales, c'est-à-dire du réquisit d'une appréhension réaliste-multidimensionnelle des aspects dynamiques entremêlés *mais* distinguables de l'existence humaine (la réalité de l'évolution naturelle et de la constitution biologique des êtres humains, celle des processus sociaux et du monde d'artefacts ou d'œuvres dans lequel nous vivons et dont dépend notre survie, celle, si brève par comparaison, de chaque vie individuelle et des structures de la personnalité individuelle gouvernées ultimement par la conscience de la finitude et ses modes plus ou moins réussis, sains, équilibrés ou subis de refoulement). Mais, à bien des égards, il sacrifia ce semblant de maîtrise à un usage délibérément normatif de l'opposition individu/société. Cela explique que ses prises de position théoriques – qui, en outre, portaient la marque de la transition d'un régime pluriel de production des connaissances légitimes relatives aux faits humains-sociaux vers un régime de production dominé par l'Université – se soient révélées plus encore *irrecevables*.

Agrégé de philosophie, professeur au lycée de Saint-Brieuc, auteur régulier de notes critiques pour la *Revue philosophique*, Palante publia en 1901 un *Précis de*

sociologie dans lequel il explique, en substance, que la sociologie, ne pouvant ni contenir l'ensemble des sciences sociales (contrairement à ce qu'espéraient les durkheimiens) ni ne correspondre qu'à l'étude des formes sociales abstraction faite de leur contenu (Simmel étant ici visé), n'était pas « autre chose que la Psychologie sociale[54] ». C'est au philosophe et sociologue allemand Paul Barth, dont il avait recensé l'ouvrage *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* (« La Philosophie de l'histoire comme sociologie »), qu'il emprunta la définition de la sociologie entendue comme psychologie sociale : « "Chaque transformation de la société entraîne une transformation du type humain et des changements corrélatifs dans la conscience des individus qui constituent la société, changements qui réagissent à leur tour sur la société elle-même" [écrit Barth]. Ces actions et ces réactions constituent l'objet propre de la Psychologie sociale[55]. »

Il se reconnaissait ainsi pleinement dans l'« orientation nettement psychologique[56] » de penseurs tels que Tarde ou Sighele, dans l'œuvre de Nietzsche, et, tout en admettant la légitimité des études statistiques des grands facteurs d'évolution et de structuration des sociétés (« le mot *société* désign[ant] un *complexus* d'interactions sociales de toute espèce, économiques, juridiques, religieuses, morales, etc.[57] »), il plaidait pour que les scientifiques ne se départissent pas d'une certaine sensibilité littéraire et assumait le fait d'intégrer dans son étude les œuvres littéraires :

> On objectera à ces études d'être plutôt littéraires que scientifiques. Ce reproche n'est pas de nature à nous inquiéter, si l'on entend par là que le sociologue doit s'attacher à la considération de l'aspect subjectif, – sentimental ou intellectuel – des phénomènes sociaux, au moyen d'une intuition psychologique analogue à celle qu'emploient le romancier, le moraliste, et d'une manière générale le peintre social. Car il vient forcément un moment où, dans le domaine complexe et délicat des choses sociales, l'esprit scientifique, avec ses compartiments rigides, – souvent artificiels – doit céder la place à l'esprit de finesse[58].

De la sorte, la « psychologie sociale » constituait l'« aboutissement », le « vrai noyau de la Sociologie »[59].

Évidemment, en faisant l'apologie de la conciliation nécessaire du talent littéraire et de l'esprit scientifique et en refusant de dissocier la sociologie de la psychologie, Palante pouvait donner l'impression d'apporter de l'eau au moulin de Tarde – et cela n'échappa pas à Abel Aubin (décidément vigilant), qui, dans *L'Année sociologique*, souligna : « La méthode qu'il préfère est la méthode "idéologique" de M. Tarde, à qui il emprunte beaucoup[60]. » Un autre durkheimien, Paul Fauconnet, et Durkheim lui-même prirent le parti d'exclure

Palante de la science sociologique – qui requérait sérieux, prudence, travail collectif, etc. –, ou, plus exactement, se bornèrent à constater qu'il s'était lui-même exclu de cette science et n'avait pas cessé, ainsi, d'être un philosophe (quelque peu amateur). Par l'« exposé de ses opinions philosophiques sur la société », en effet, Palante ne pouvait pas sérieusement espérer « infirmer […] l'ensemble des tentatives faites de tous côtés pour l'élaboration d'une sociologie vraiment digne de ce nom »[61], argumenta Fauconnet. Sous la plume de ce dernier, *philosophie* n'était du reste pas loin de tenir lieu d'antonyme de *science*, dès lors que le philosophe opposé à la science du fait de ses « opinions éthiques » était invité « ou bien [à] changer sa philosophie ou bien [à] démontrer, par une argumentation scientifique, que la science s'est trompée », ce qui, dans les deux cas, revenait à lui demander d'abandonner la spéculation philosophique. « Les questions les plus philosophiques, et celles-là seulement, sont rapidement passées en revue[62] », nota quant à lui le directeur de *L'Année sociologique*, qui prêtait de surcroît à Palante une « philosophie sociale[63] » singulièrement contradictoire.

La position de Palante devint proprement intenable, surtout après la mort de Tarde, lorsqu'il prétendit, en 1911, soutenir en Sorbonne une thèse sur l'antinomie de l'individu et de la société. Les deux directeurs qu'il avait choisis, Célestin Bouglé et Gabriel Séailles, refusèrent que la soutenance eût lieu. Autant, peut-être, que les maladresses de présentation ou les manquements aux exigences méthodologiques de la Sorbonne dont avait fait preuve Palante, c'est la « naïveté » avec laquelle il entendait prendre au mot le problème de l'individu et de la société – jusqu'à révéler au grand jour la confusion des registres du constat analytique et du discours normatif que la formulation de ce problème, sous une apparence abstraite, peut autoriser – qui les avait fait se cabrer.

Dans son *Précis de sociologie*, dix ans plus tôt, Palante avait présenté la question « des rapports de l'individu et de la société » comme la « question qui domine la Sociologie tout entière »[64]. Dans l'avant-propos de *Combat pour l'individu*, publié en 1904, il avait avoué que ce livre aurait pu « s'intituler : *L'Individu contre la Société*[65] ». Dans sa thèse, c'est donc l'« individu contre la société » qu'il voulait étudier scientifiquement, comme un « fait physiologique » reflété génération après génération dans les consciences individuelles (et même, semblait-il, « gagnant en force et en clarté à mesure que le vouloir vivre humain s'intensifie »[66]) et possédant une portée sociale ; tout en prenant ouvertement fait et cause pour l'individu.

Le texte de cette thèse refusée par la Sorbonne fut publié chez Alcan sous le titre *Les Antinomies de l'individu et de la société*[67]. Avec une certaine habileté dialectique, Palante y renvoie dos à dos l'individualisme égoïste de Stirner et l'individualisme sociologique de Durkheim. Il aspire en particulier à contredire l'idée durkheimienne selon laquelle l'individu, du fait de la division du travail social, est à la fois plus autonome et plus dépendant d'autrui (l'antinomie de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale n'étant par conséquent qu'une « apparente antinomie[68] »). À cette fin, il réduit l'individu à une volonté de puissance et d'affirmation de soi d'origine physio-psychologique. Cet individu qui doit tout aux hasards de la génétique, pourrait-on dire, est non pas l'individu générique, mais l'individu d'exception mû par un idéal de sociabilité supérieure (lequel, cependant, « contraste trop avec la société réelle[69] »), l'individu doué d'individualité, distinct par sa physiologie – et donc par sa mentalité – du commun des mortels, conscient de l'irréductibilité absolue de son moi par rapport aux autres individus incapables de se distinguer des institutions. Autrement dit, l'individu n'est individué que pour autant qu'il possède un fond physio-psychologique inné l'enjoignant de résister à toutes les « influences sociales passées ou présentes[70] ». De là, puisque l'être humain n'est jamais qu'en partie socialisé (et socialisable) et qu'en lui la personnalité biopsychologique originelle refuse d'être absorbée par la personnalité sociale qui la prolonge tout en lui faisant violence, la « possibilité théorique d'une antinomie entre l'individu et la société » :

> L'antinomie résulte de ce fait que l'individu n'étant pas un simple produit social, mais impliquant d'autres éléments (physiologie, hérédité, race) capables d'influer sur son intelligence, on conçoit qu'il puisse se produire une désharmonie plus ou moins profonde entre la pensée individuelle et la pensée du groupe. Cette désharmonie sera d'autant plus accentuée, qu'on aura affaire à des esprits mieux différenciés et plus individualisés[71].

En définitive, Palante se proposait de renverser, et de compléter, la sociologie durkheimienne. Celle-ci, à travers la notion de « contrainte sociale » (le fait social en tant que contrainte extérieure), analysait la soumission des individus à la société. Palante, lui, aspirait à étudier non moins scientifiquement la révolte des individus contre la société – laquelle révolte, toutefois, ne lui paraissait concevable que dans certains types de société, puisque « la revendication en faveur de la liberté suppose déjà une liberté relative[72] ». Ainsi, ce n'est pas un hasard s'il fit figurer dans son projet de thèse complémentaire cette profession de foi scientiste :

> La sociologie est autre chose que la morale. […] La sociologie, en tant que science, est étrangère à toute finalité sociale, […] elle est indifférente et neutre entre l'individu et la communauté, entre l'individualisme et l'institution sociale. Elle ne se propose pas de sauver la société, ni de la protéger contre les attaques de l'individualisme, mais simplement de l'étudier. […] L'insurrection de certains individus contre la société est un fait aussi réel et aussi intéressant à étudier que la soumission de certains autres[73].

Tout indique que Palante voulait accomplir l'équivalent, du point de vue de l'individu et dans le cadre d'un régime de production des connaissances sur les phénomènes humains-sociaux qui ne fût pas subordonné à l'Université (dans les faits à la Sorbonne) et laissât aux « amateurs » (opposés aux « professionnels » et au « clan professoral[74] ») la possibilité de s'exprimer, de ce que les durkheimiens avaient entrepris de réaliser dans un cadre universitaire en construisant le point de vue du « social ». Où il pouvait se poser en héritier de Tarde : « Palante peut être considéré comme ayant lui-même continué l'œuvre de Tarde, en menant le "combat pour l'individu"[75]. » Indéniablement, Palante fut profondément marqué par le processus de scientificisation au bénéfice duquel les mots « psychologie » et « sociologie » paraissaient symboliser, autour de 1900, l'avènement de véritables approches scientifiques des faits humains-sociaux. Cela l'amena à prendre ses distances avec une philosophie universitaire dont il n'hésita pas, dans sa chronique inaugurale du *Mercure de France*, à rattacher les prétentions et la « mégalomanie intellectuelle » à des « instincts de commandement, de domination, d'autorité et de hiérarchie »[76]. Il révérait tout particulièrement Ribot, qui « eût volontiers réduit l'enseignement de la philosophie à la psychologie[77] ». Et, refusant de voir dans l'antinomie individu/société autre chose qu'une antinomie relative, il s'éloigna de la métaphysique :

> Individu et société sont deux réalités qui existent concurremment et qui se supposent l'une l'autre, tout en s'opposant l'une à l'autre. […] Il ne peut être question d'antinomie au sens absolu qu'à propos de thèses et d'antithèses métaphysiques, telles que celles que Kant a mises aux prises, vainement d'ailleurs, dans sa *Critique de la raison pure* et qui ne sont que des couples de notions contradictoires érigées en absolus, chacune de son côté, par la vertu d'un artifice dialectique. […] Pris au sens relatif, […] antinomie veut dire antagonisme virtuel ou actuel, désharmonie foncière, conflit inévitable entre deux choses d'ailleurs corrélatives et inséparables[78].

C'est ainsi que Palante, tout à la fois clair et confus, s'affranchit du régime conceptuel de la philosophie universitaire sans parvenir à subvertir le régime conceptuel des nouvelles sciences humaines et sociales, qu'il avait ambitionné d'attaquer en plein cœur, à la faveur d'un coup de force (une thèse soutenue en

Sorbonne sur l'individu et la société). Son destin, par ailleurs dramatique pour toutes sortes d'autres raisons[79], est par excellence celui des personnages de transition, ou d'entre-deux.

Notes du chapitre 11

1. On emprunte l'expression à Johan HEILBRON, en lui donnant un sens différent, moins général. Il l'a développée pour faire comprendre – de manière novatrice et avec un art consommé de la synthèse – la portée des conceptions épistémologiques de Comte. Voir *French Sociology*, *op. cit.*, p. 41-47 ; S. SHAPIN, *The Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

2. T. RIBOT, « Rapport sur le concours pour le prix du budget à décerner en 1910. De l'état actuel de la psychologie animale », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLXXV, août 1910, p. 158.

3. E. RENAN, *L'Avenir de la science*, Flammarion, Paris, 1995 [1891], p. 220. Renan attendit plus de quarante ans avant de rendre public cet ouvrage, rédigé en réalité en 1848.

4. M. WERNER, « Préface », *in* R. KOSELLECK, *L'Expérience de l'histoire* (trad. de l'allemand par Alexandre Escudier, avec la collab. de Diane Meur, Marie-Claire Hoock et Jochen Hoock), Seuil/Gallimard, Paris, 1997, p. 7.

5. Voir surtout R. KOSELLECK, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (trad. de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock), EHESS, Paris, 1990.

6. P. BUREAU, *La Crise morale des temps nouveaux*, Bloud & Cie, Paris, 1908 [1907], p. 430. Cet ouvrage fut mis à l'index. Voir F. AUDREN, « Sociologie, action sociale et morale catholique chez Paul Bureau », *Les Études sociales*, n° 141-1, 2005, p. 16-26.

7. P. BUREAU, *L'Indiscipline des mœurs. Étude de science sociale*, Bloud & Gay, Paris, 1920, p. 598-599.

8. J.-L. FABIANI, *Les Philosophes de la République*, *op. cit.*, p. 153.

9. *Ibid.*, p. 144. Bertrand, comme Espinas, s'exprima à l'occasion de l'enquête parlementaire qui précéda la réforme de l'enseignement secondaire de 1902.

10. Cité dans S. SOULIÉ, *Les Philosophes en République*, *op. cit.*, p. 239.

11. Lettre de V. Hugo à M. Etcheverry, 27 février 1839, *in* V. HUGO, *Œuvres complètes*, vol. XIV : *Les Voix intérieures. Les Rayons et les Ombres. Lettres à divers 1817-1835*, A. Martel, Givors, 1954, p. 449.

12. É. LITTRÉ, « De la condition essentielle qui sépare la sociologie de la biologie » (1868), *in La Science au point de vue philosophique*, Didier & Cie, Paris, 1876, p. 351.

13. G.-L. DUPRAT, *La Morale. Fondements psycho-sociologiques d'une conduite rationnelle*, Doin, Paris, 1901, p. 1.

14. F. LE DANTEC, *De l'homme à la science. Philosophie du XXe siècle*, Flammarion, Paris, 1907, p. 5.

15. E. GOBLOT, *Le Système des sciences. Le vrai, l'intelligible et le réel*, Armand Colin, Paris, 1922, p. 161.

16. *Ibid.*, p. 163. Sur le parcours et l'œuvre de Goblot, voir M. LALLEMENT, *Edmond Goblot, la bourgeoisie et la distinction sociale*, Les Belles Lettres, Paris, 2015.

17. E. DE ROBERTY, *Auguste Comte et Herbert Spencer*, *op. cit.*, p. 198-199. « Nous sommes encore des astrologues en psychologie, des alchimistes en sociologie. Consolons-nous en lisant l'histoire des sciences » (*ibid.*, p. 200).

18. F. LE DANTEC, *De l'homme à la science*, *op. cit.*, p. 189.

19. *Ibid.*, p. 194.

20. Voir B. ZIMMERMANN, *La Constitution du chômage en Allemagne. Entre professions et territoires*, MSH, Paris, 2001, p. 15-73.

21. N. ELIAS, *Was ist Soziologie ?*, *op. cit.*, p. 48.

22. Voir S. J. GOULD, *Aux racines du temps*, Grasset, Paris, 1990, p. 13-37.

23. L.-A. DE BONALD, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, Paris, 1800, p. 15.

24. A. BLANQUI, *Précis élémentaire d'économie politique*, précédé d'une *Introduction historique*, et suivi d'une *Biographie des économistes*, d'un *Catalogue* et d'un *Vocabulaire analytique*, Bachelier, Paris, 1826, p. 1-2.

25. J. CHAZOTTES, « Le conflit actuel de la science et de la philosophie dans la psychologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LIV, 1902, p. 254.

26. P. SIBLOT, « La composante déictique des catégorisations lexicales », *in* G. CISLARU, O. GUÉRIN, K. MORIN *et al*. (dir.), *L'Acte de nommer*, *op. cit.*, p. 27.

27. Lettre de R. de la Grasserie à G. Tarde, 14 juin 1897 (CHSP, GTA 89).

28. Lettre de R. de la Grasserie à G. Tarde, 13 septembre 1900 (CHSP, GTA 89).

29. Lettre de R. de la Grasserie à G. Tarde, 18 décembre 1900 (CHSP, GTA 89).

30. Lettre de R. de la Grasserie à G. Tarde, 18 janvier 1901 (CHSP, GTA 89).

31. Lettre de R. de la Grasserie à G. Tarde, 28 mars 1901 (CHSP, GTA 89).

32. R. DE LA GRASSERIE, « Des causes efficientes et téléologiques dans les faits linguistiques et juridiques », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XLIV, 1897, p. 269. C'est nous qui soulignons.

33. *Idem*, « La catégorie psychologique de la classification révélée par le langage », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XLV, 1898, p. 600 ; « De l'expression de l'idée de sexualité dans le langage », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LVIII, 1904, p. 225.

34. *Idem*, « De l'involution et de l'ordre respectif des idées révélés par le langage », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XLI, 1896, p. 604-605.

35. *Idem*, « Du phénomène psychologique de l'hybridité linguistique et du bilinguisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XXXIX, 1895, p. 640.

36. *Ibid.*, p. 641.

37. R. DE LA GRASSERIE, « De l'ensemble de la psychologie linguistique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LXVI, 1908, p. 226.

38. *Idem*, « La Psychologie de l'argot », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LX, 1905, p. 260.

39. P. G. SCHMIDT, compte rendu de R. de la Grasserie, *Particularité linguistique des noms subjectifs*, *in Anthropos*, III, 2, 1908, p. 391.

40. R. DE LA GRASSERIE, *Principes sociologiques du droit civil*, Giard & Brière, Paris, 1906, p. 10.

41. *Idem*, « Du métamorphisme d'une nationalité par le langage », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LXXVI, 1913, p. 252. Outre les textes déjà cités de 1895, 1896, 1898, 1904, 1905 et 1908, les deux derniers articles analysés sont : « Les moyens linguistiques de condensation de la pensée », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LXII, 1906, p. 283-309 ; « Du caractère psychologique des idiotismes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LXVIII, 1909, p. 605-625.

42. *Idem*, « De l'individualisme religieux », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. L, 1900, p. 246.

43. Lettre de R. de la Grasserie à H. Cordier, 16 mars 1895 (BIF, fonds Henri Cordier, Ms 5463).

44. R. DE LA GRASSERIE, *Principes sociologiques du droit civil*, *op. cit.*, p. 9.

45. *Idem*, *Essai d'une sociologie globale & synthétique*, Reinwald, Paris, 1904, p. 2.

46. *Idem*, « Des causes efficientes et téléologiques dans les faits linguistiques et juridiques », *loc. cit.*, p. 269.

47. A. AUBIN, compte rendu de R. de la Grasserie, *Les Principes sociologiques du droit civil*, *in L'Année sociologique*, vol. X, 1907, p. 374-375.

48. I. A. LOOS, compte rendu de R. de la Grasserie, *Les Principes sociologiques du droit civil*, *in American Journal of Sociology*, XIX, 2, 1913, p. 273-274.

49. M. MAUSS, compte rendu de R. de la Grasserie, *Des religions comparées au point de vue*

sociologique, *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XLIX, 1900, p. 405.

50. *Idem*, compte rendu de R. de la Grasserie, *De la psychologie des religions*, *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XLIX, 1900, p. 645.

51. A. FAIRBANKS, compte rendu de R. de la Grasserie, *De la psychologie des religions*, *in The Philosophical Review*, IX, 5, 1900, p. 560.

52. Voir M. FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.

53. *Idem*, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p. 272.

54. G. PALANTE, *Précis de sociologie*, F. Alcan, Paris, 1909 [1901], p. 3.

55. *Ibid.*, p. 4.

56. *Ibid.*, p. 17.

57. *Ibid.*, p. 27.

58. *Ibid.*, p. 8.

59. *Ibid.*, p. 9.

60. A. AUBIN, compte rendu de G. Palante, *Précis de sociologie*, *in L'Année sociologique*, vol. V, 1902, p. 154.

61. P. FAUCONNET, compte rendu de G. Palante, *Précis de sociologie*, *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LIII, 1902, p. 210.

62. É. DURKHEIM, compte rendu de G. Palante, *Précis de sociologie*, *in Revue de synthèse historique*, tome 4-1, n° 10, 1902, p. 114.

63. *Ibid.*, p. 115.

64. G. PALANTE, *Précis de sociologie*, *op. cit.*, p. 174.

65. *Idem*, *Combat pour l'individu*, F. Alcan, Paris, 1904, p. 2.

66. *Idem*, « Autour d'une thèse refusée en Sorbonne », *Mercure de France*, C, 372, 1er décembre 1912, p. 761.

67. Le choix de cette maison d'édition témoigne de l'ambivalence de Palante et de sa difficulté à se situer à l'intersection du champ littéraire et du champ universitaire. Pour un observateur comme Georges Sorel, le fait que sa thèse ait été refusée était parfaitement logique, sachant que, dans l'espace des positions propre au champ intellectuel français d'avant 1914, traversé par l'opposition entre la culture littéraire et la culture scientifique, l'« équipe du Mercure », à laquelle appartenait Palante, avait tout de la « boîte à complots anti-sorbonniques » (puisque, outre les prises de position hostiles à la « Nouvelle Sorbonne » exprimées dans le *Mercure de France*, la maison du même nom, qui l'éditait, avait fait paraître *L'Esprit de la nouvelle Sorbonne* d'Agathon). Aussi, selon Sorel, la Sorbonne avait-elle été dans son bon droit en officialisant la coupure entre les activités littéraires, d'un côté, et le travail scientifique et universitaire, de l'autre : « Je ne trouve pas qu'elle dépasse les limites de son droit en renvoyant à la littérature les gens du Mercure. Puisque ceux-ci pensent des Universités ce qu'en disait Schopenhauer (et c'est ce qu'on voit dans la brochure ["Autour d'une thèse refusée en Sorbonne", que Palante avait fait circuler avant de publier dans le *Mercure de France*]), ils n'ont pas à s'agréger aux Universités. Je ne songerai jamais à présenter *Les Illusions du progrès* comme une thèse de doctorat ; je trouverais même tout naturel que la Sorbonne n'acceptât aucune thèse de moi » (M. PRAT, P. ROLLAND, I. PETIT, G. SOREL, W. GIANINAZZI, et M.-L. NETTER, « Lettres de Georges Sorel à Jean Bourdeau. Première partie : 1906-1913 », *Mil neuf cent*, n° 14, 1996, p. 204-205). Sur la formation, en France, d'un « antiscientisme lettré », voir G. SAPIRO, « Défense et illustration de "l'honnête homme". Les hommes de lettres contre la sociologie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 153, 2004/3, p. 11-27.

68. É. DURKHEIM, « Préface de la première édition », *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1967 [1893], p. XLIV.

69. G. PALANTE, *Les Antinomies entre l'individu et la société*, F. Alcan, Paris, 1913, p. 290.

70. *Ibid.*, p. 3.

71. *Ibid.*, p. 27.

72. *Ibid.*, p. 138.

73. G. PALANTE, *Pessimisme et Individualisme*, F. Alcan, Paris, 1914, p. 101-102.

74. *Idem*, « Chronique du 16 décembre 1919 », *in Chroniques complètes I. Mercure de France 1911-1923*, Coda, Rabat, 2006, p. 309.

75. A. SCHATZ, *L'Individualisme économique et social. Ses origines, son évolution, ses formes contemporaines*, Armand Colin, Paris, 1907, p. 467. Dans les archives de G.-L. Duprat, on peut lire, sur une fiche intitulée « Psychologie sociale et Conception générale de la société » : « Mill, Palante, Comte, Tarde… Individu = *producteur d'énergie sociale*. Existence de la *Société d'individus* » (Archives départementales de la Gironde, fonds Guillaume-Léonce Duprat, 4 J 736).

76. G. PALANTE, « Chronique du 16 janvier 1911 », *in Chroniques complètes I, op. cit.*, p. 43.

77. *Idem*, « Chronique du 16 juillet 1917 », *in ibid.*, p. 236.

78. *Idem*, *Les Antinomies entre l'individu et la société*, *op. cit.*, p. 272-273.

79. Voir M. ONFRAY, *Physiologie de Georges Palante. Pour un nietzschéisme de gauche*, Le Livre de poche, Paris, 2005 [1989].

12

Psychologie sociale et crise du référentiel philosophique

Profitant tout à la fois de la vogue du vocable *social* et du prestige scientifique de la psychologie redéfinie par Taine et Ribot en un sens antispiritualiste et antimétaphysique, autour de 1900, la psychologie sociale possédait de nombreux atouts pour s'imposer au détriment, ou en lieu et place, de la sociologie. En effet, elle connaissait, avec Gustave Le Bon et sous la forme de la psychologie des foules, un impressionnant succès, tant éditorial que mondain et « politique » (du moins dans certains secteurs du monde militaire, de l'administration coloniale ou du milieu médical, sans parler de l'admiration que pas un seul des dictateurs de la première moitié du XXe siècle ne manqua, dit-on, de porter à l'auteur de *Psychologie des foules*)[1]. De plus, on l'a vu, elle « tentait » de proches collaborateurs de *L'Année sociologique*, comme Bouglé, Lapie ou Richard, tous promis à une brillante carrière universitaire.

Il n'en fut rien, pourtant. Comme Comte l'avait prévu, une science des phénomènes sociaux se constitua bel et bien sous le nom de « sociologie », et tout se passa comme si le développement logique d'un régime scientifique différencié-disciplinaire n'eût pas pu ne pas donner naissance, dans le domaine du savoir anthropologique au sens large, à un métarégime conceptuel tridimensionnel cohérent, au sein duquel la psychologie semblait vouée à occuper une position d'entre-deux plus ou moins confortable. L'idée selon laquelle « la psychologie doit être ou physiologique ou sociologique si elle veut être explicative[2] » n'avait ni la même portée ni les mêmes implications que celle – suggérée confusément par des publications disparates, de l'obscure étude de psychologie militaire au libelle antisémite, en passant par l'essai théorique de facture universitaire – selon laquelle l'examen des sentiments et émotions agitant les masses impersonnelles ou les individus dans leurs relations personnelles, des comportements, des idées, des représentations, des dynamiques collectives, des

caractères nationaux ou ethniques, des habitudes incorporées ou encore des groupes structurés appartenait à un secteur de la psychologie (la psychologie « sociale » ou « collective ») et devait intégrer, à ce titre, la connaissance des phénomènes physiologiques ou biologiques, ou reposer sur celle-ci. D'autant que, si la première idée était assimilable à une contrainte du pensable pesant, dans le champ universitaire, sur une discipline *parmi d'autres*, la seconde s'apparentait à un projet trop général ou diffus pour trouver une traduction dans le cadre disciplinaire de l'Université nouvelle[3].

La sociologie plutôt que la psychologie sociale

Si on s'en tient au cas français, quelques précisions s'imposent :

I. Pour les acteurs de l'époque, une certaine confusion régnait pour autant qu'il y allait de l'invention de nouvelles sciences (non réductibles aux modèles de la science physique et des mathématiques) et d'un remodelage complet de l'étude et des représentations de l'humanité qui explique, par exemple, qu'une sorte de circulation sauvage des concepts et des modèles des sciences sociales vers les sciences biologiques, et *vice versa*, voisina avec le fait de circonscrire des schèmes de pensée et des méthodes à des ordres, et à des objets, de mieux en mieux définis. Georges Sorel en témoigna à sa façon, qui remarquait, en bon marxiste, que c'était « une folie de vouloir expliquer la sociologie par des analogies biologiques, attendu que la biologie n'a pu être exposée qu'au moyen d'images empruntées aux phénomènes sociaux[4] ». Mais nul mieux que Ribot – du reste une des cibles privilégiées de l'électron libre, du producteur culturel non universitaire qu'était Sorel, qui le tenait pour « un être antédiluvien », un « fossile » censé vouloir maintenir à tout prix le « déterminisme universel »[5], un « sorbonnard recuit[6] » – ne sut évoquer la décantation d'une nouvelle contrainte du pensable, bien qu'elle demeurât chez lui à l'état d'intuition et qu'elle conditionnât sans qu'il en eût conscience ses prises de position hostiles (et qui, partant, avaient l'aspect d'une hostilité purement gratuite, d'où les cris d'orfraie d'un Sorel) à l'égard de philosophes comme James ou Bergson, par cette déclaration rendue publique après sa mort : « Si la psychologie commence avec la biologie et avec la zoologie, elle a son efflorescence terminale dans la sociologie[7]. »

II. À l'échelle du champ de production culturelle, constitué du champ artistique, du champ littéraire ou du champ universitaire, et des « personnages sociaux correspondants, le peintre, l'écrivain, le savant[8] », arrivés pour ainsi dire à maturité, les étiquettes de *psychologie* (comprenant l'étude des phénomènes collectifs) et de *sociologie* n'atteignirent durant la décennie 1890 un stade de quasi-interchangeabilité que pour autant que la séduction qu'exerçait l'*horizon de la science* sur certaines catégories de producteurs (hommes de lettres, publicistes, journalistes, etc.) n'avait d'égal que leur dégoût de la *pratique des sciences*, de plus en plus concentrée dans « les universités rénovées ou [dans] les écoles professionnelles et centres de recherche nouvellement créés[9] », et non plus dans les académies ou les salons littéraires, et qui heurtait de plein fouet leur idéal du moi et leurs convictions « sociales ».

III. La diffusion des termes *psychologie* et *sociologie*, à cette échelle, attesta l'essor de nouvelles manières de penser tout autant que la persistance de schèmes de pensée traditionnels. L'adhésion à une vision scientifique du monde pouvait dépendre d'arrière-pensées idéologiques aussi antithétiques que l'acceptation sans réserve des principes de 1789 ou leur rejet absolu (il n'est que de songer à Maurras, qui, en 1890, se disait à la recherche d'un « système de sociologie pratique[10] », avant de se proclamer « catholique en sociologie[11] »). En se référant abondamment à la psychologie et à la sociologie, l'écrivain Paul Bourget – qui admirait Taine – croyait par exemple que la « solution monarchiste » était la seule « conforme aux enseignements les plus récents de la Science »[12]. Mais le grand avocat du « roman psychologique » était plus à l'aise pour s'adapter « aux attentes du public cultivé[13] » que pour s'inscrire dans un régime de pensée scientifique obligeant à tenir à distance ou à mettre en doute les vues établies relatives au gouvernement des sociétés, à la nature humaine ou à la science, dont les vocables *psychologie* et *sociologie* – hors du champ littéraire – *symbolisaient la cristallisation dans un champ universitaire dont la formation répondait à une logique de production restreinte*. C'est ce que montre notamment le fait qu'il fût incapable, arborant avec satisfaction une rhétorique scientiste objectivement désaccordée, de se représenter l'« individu » comme « un moment dans une série » sans recourir à la pensée réductionniste et causaliste (« il faut, en bonne sociologie, […] prendre [les individus] comme des effets dont on cherche les causes »[14]).

IV. Dans le champ universitaire, une sorte d'alliance naturelle se dessina entre les partisans de la psychologie (de type « physiologique » et « expérimental ») et de la sociologie, dont les ambitions convergeaient largement : 1. s'émanciper de

la philosophie spiritualiste et même de la philosophie tout court ; 2. combattre le monopole de l'Académie des sciences morales et politiques ainsi que les pratiques amatrices (et normatives) de production de connaissances « anthropologiques » ; 3. imposer, dans les facultés de lettres, de nouveaux enseignements aux dépens des enseignements philosophiques traditionnels et en accompagnant l'expansion voulue par le pouvoir politique ; 4. importer, pour ce faire, des références scientifiques étrangères, en particulier allemandes et anglaises ; 5. trouver éventuellement des soutiens, des relais ou des lieux d'accueil à l'extérieur des facultés de lettres, notamment dans les facultés de médecine, pour les psychologues, ou dans les facultés de droit, pour les sociologues (Gaston Richard, en 1934, persistait à penser que « l'enseignement sociologique a[vait] plus de chances de se développer dans les facultés de droit que dans les facultés des lettres[15] »).

V. Une telle alliance se révéla incompatible avec le projet consistant à ériger la psychologie en une science générale susceptible d'accueillir sous son pavillon la connaissance des faits biologiques et la connaissance des faits sociaux. Cela, pour plusieurs raisons : 1. un tel projet était en contradiction avec le processus de différenciation et de disciplinarisation qui tendait alors à refaçonner le système universitaire ; 2. l'objet de la « psychologie sociale » échoua (temporairement) à s'abstraire des définitions vagues et imprécises[16] ; 3. la défense de la « psychologie sociale » releva, en pratique, d'une stratégie consciente ou inconsciente de perpétuation ou de justification de visions traditionnelles du sujet, de la religion, de la vérité et/ou de la connaissance, qui plaça ses agents, pourtant riches en capital (comme Lapie ou Richard), dans la situation délicate de devoir taire qu'ils n'étaient pas prêts à assumer jusqu'au bout les réquisits scientifiques de la sociologie les plus gros de remises en cause personnelles.

VI. Comment expliquer que le principe durkheimien « la sociologie sera sociologique ou ne sera pas » l'emporta dans le champ universitaire, au préjudice du principe tardien (« la sociologie sera psychologique ou ne sera pas ») et de la célèbre formule « la sociologie sera biologique ou ne sera pas », énoncée par Espinas et perpétuée par René Worms (le seul qui, par ses réseaux, eût pu offrir une alternative sur un plan institutionnel)[17] ? L'affaire paraît entendue. Une heureuse conjonction se serait produite entre les capacités d'action d'un groupe uni (les « durkheimiens », dont les liens de solidarité, dépendant en amont de propriétés sociales et scolaires communes, sortirent considérablement raffermis du combat dreyfusard), la cause qu'il embrassa (l'institutionnalisation d'une sociologie « sociologique »), et les logiques

sociales présidant au déploiement d'un régime scientifique différencié-disciplinaire et d'un métarégime conceptuel véhiculant une nouvelle image multidimensionnelle-immanente de l'humanité qui semblaient appeler *l'un et l'autre* l'avènement d'une science des sociétés humaines en tant qu'ordre de réalité spécifique, irréductible aux ordres de la biologie et de la psychologie. *Mais qu'une telle conjonction se réalisât bel et bien ne doit pas laisser croire qu'elle fût nécessaire et inévitable*.

Car la *contrainte du pensable* dont témoigna, ou qu'illustra, la naissance de la sociologie « sociologique » dans l'espace universitaire est à comprendre à mi-chemin d'une *contrainte des possibles* conditionnée par les luttes intrachamps et interchamps, d'un côté, et de la *contrainte du réel connaissable* (en vertu de laquelle les méthodes et les concepts d'une science ont forcément un rapport avec les objets qui sont de son ressort), de l'autre. Autrement dit, la notion de *contrainte du pensable* ouvre à la pensée des réquisits d'un régime conceptuel adapté en dernière analyse à la *connaissance des différents ordres de réalité qui ont engendré l'humanité et que l'humanité s'est montrée capable d'engendrer* – ce qui explique que la sociologie les fit siens. De telle sorte qu'il n'est en rien surprenant que la sociologie « sociologique » participât de l'enclenchement d'un programme possédant plusieurs lignes de développement complémentaires, plus ou moins dotées de méthodes et/ou d'outils de conceptualisation appropriés, notamment, pour citer les principales : 1. la sociologie comme science des reconfigurations des liens d'interdépendances fonctionnelles pouvant éclairer la division sociale du travail et, par ce biais, le processus même de différenciation des sciences ; 2. la sociologie comme science de la morale assimilée aux normes ordonnant les différents registres relationnels dans des groupes hiérarchisés ; 3. la sociologie comme lieu d'un dialogue possible entre les sciences biologiques, psychologiques et sociales n'impliquant aucune subordination à un cadre englobant artificiel, et soumis à aucun *a priori* ; 4. la sociologie comme instance ultime de définition d'un modèle pluriel, immanent et historisant des êtres humains, succédant au modèle de l'« homme » doué d'une « raison naturelle » inhérent à la tradition philosophique.

VII. La même contrainte du pensable qui enjoignit la sociologie à se faire « sociologique » encouragea la psychologie à se tourner vers la physiologie ou la biologie[18].

VIII. Notons, enfin, que cette contrainte se détacha sur un fond nouveau : celui d'une configuration triangulaire philosophie-religion-science totalement chamboulée, au XIXe siècle, par la « découverte » de l'histoire. Que ce fût

l'histoire de la Terre, l'histoire de la vie sur Terre, l'histoire des sociétés humaines (c'est-à-dire les processus de développement social émancipés de l'évolution biologique) ou l'histoire des individus, tout devint pensable selon une multiplicité insolite de points de repère temporels qui ne laissèrent indemne aucun schème de pensée philosophique ou religieux (finalisme, essentialisme, causalisme, transcendantalisme, etc.). La généralisation chatoyante de l'historisme scella l'effondrement d'une certaine « philosophie morale », qui avait emprunté à la « philosophie naturelle » (que la prise d'autonomie de la physique, de la chimie et de la biologie avait antérieurement condamnée) la notion de « lois naturelles ». Tout l'enjeu, comme l'exprima Sorel – encore lui –, était de se hisser à la hauteur d'une pensée de l'histoire : « La difficulté pour voir clair dans ces questions est de nous replacer au point de vue de nos pères, qui n'avaient encore qu'une notion prodigieusement vague de l'histoire. Je suis toujours dans une grande perplexité quand je lis des dissertations dans lesquelles on parle de lois naturelles : je me rends bien compte que je ne peux pas comprendre[19]. »

Dans ces conditions, y avait-il « encore place pour la philosophie » entendue comme « contemplation désintéressée du réel » ? Sorel n'hésita pas à faire part de ses doutes dans une autre lettre, non sans ajouter : « Voilà le grand problème métaphysique. Suivant la conception du Moyen Âge, la philosophie existe, mais comme auxiliaire de la théologie ; les modernes ont plutôt tendance à l'orienter vers la science pour en faire une sorte de pseudo-science littéraire, oratoire et souvent sophistique. » Pour lui, c'était même là le seul problème « dont il y ait lieu de s'occuper dans le bergsonisme » (qui le fascinait). Il entendait le résoudre en transformant le traitement des « questions existentielles » *via* la « critique par l'histoire » : « Peut-être donc […] le vrai rôle de la philosophie serait-il de passer à l'histoire ? […] Mais ce sont là des problèmes auxquels peu de personnes ont songé sérieusement jusqu'ici[20]. »

Retour sur *Les Lois de l'imitation*

La série de précisions qui précède est loin d'épuiser le problème de la psychologie sociale. Du moins n'y a-t-il aucun doute possible quant au fait qu'il surgît au beau milieu d'immenses bouleversements des modes de communication et d'orientation. Mais il faut creuser plus avant pour discerner ce

que cache le caractère aussi ambivalent qu'éphémère des investissements divers auxquels l'expression *psychologie sociale* donna lieu, ou pour saisir combien son usage traduisit la perception, plurielle et confuse, d'un déclassement des positions établies, et tout particulièrement du référentiel philosophique. Il est utile, à cette fin, de se pencher à nouveau sur le cas de Gabriel Tarde.

La publication, en 1890, des *Lois de l'imitation* constitua, on le sait, un événement intellectuel[21]. L'ouvrage – sans être un *best-seller* – fut très rapidement traduit (en allemand, anglais, espagnol, russe, etc.). Surtout, il fut amplement commenté. Parmi tous les critiques, les philosophes ouverts aux sciences humaines et sociales, comme Alexis Bertrand (qui, on s'en souvient, serait de ceux qui plaideraient en 1902 pour réduire l'enseignement de la philosophie dans les lycées à la sociologie et à la morale), étaient particulièrement bien placés pour apprécier à quel point le style et le propos de Tarde tranchaient sur l'uniformité desséchante du « moule traditionnel ». La théorie des lois de l'imitation était-elle du ressort de la sociologie ou de la psychologie ? L'important, en dernière analyse, était surtout que son concepteur eût fait œuvre de « nouveau philosophe » :

> On ne saurait décider si c'est comme sociologiste ou comme psychologue que M. Tarde a le mieux mérité de la philosophie : il n'est point un philosophe d'école, il ne jette pas sa pensée dans le moule traditionnel et il faut grandement l'en féliciter car le moule traditionnel ne saurait contenir une pensée aussi vivante, aussi alerte, aussi riche et dégagée des vieux préjugés et des vieilles habitudes. Le psychologue de l'imitation n'imite personne : son œuvre est une création[22].

Un examen de l'ensemble des comptes rendus des *Lois de l'imitation* fait apparaître une première logique ordonnant les grands choix sémantiques et conceptuels. On remarque que le vocable *philosophie* ainsi que ses variantes *philosophique* et *philosophe*, lorsqu'ils sont employés, le sont toujours avec d'autres signifiants plus spécifiques – jusqu'à paraître menacés dans leur existence même, tant leur ambivalence sémantique et référentielle donne l'impression d'être irréductible hors de toute cooccurrence.

Pour signifier l'objectif de compréhension des motifs profonds de l'action humaine, le terme *psychologie* vient naturellement redoubler celui de *philosophie*. Tarde reçoit l'épithète de *psychologue de l'imitation* quand il est question de son œuvre individuelle ou lorsqu'il s'agit de rendre hommage à son aptitude à « renouveler et rajeunir les sujets en apparence les plus rebattus[23] », comme ceux de la littérature et de l'art, ou à la perspicacité de ses lumières jetées sur l'âme humaine, à l'encontre de la vieille notion de liberté morale (« ce n'est pas un des moindres bienfaits de la psychologie contemporaine que d'avoir

montré combien est étroite et fausse la notion de la liberté morale du bipède humain[24] »). Le philosophe, ici, *est* psychologue (c'est un « psychologue de race[25] ») ; la philosophie *est* une psychologie. Mais l'inverse n'est pas (plus) forcément vrai. Il y a un référent PSYCHOLOGIE, omniprésent (ne serait-ce qu'à travers la figure édifiante de l'hypnotisé, de l'hystérique dont les symptômes s'évanouissent sous l'influence de son hypnotiseur, du sujet devenu le jouet expérimental de suggestions hypnotiques, qui faisaient dire que « la suggestion […] c'est l'homme et l'humanité tout entière[26] »). Il n'y a pas (plus) de référent PHILOSOPHIE comparable. Au reste, et indépendamment même de toute intention affichée de rupture, la menace pesant sur le référentiel philosophique semble d'autant plus grande que *psychologie* est connecté au vocable *science*. Rejetant l'hypothèse tardienne selon laquelle la création du langage serait assignable à une sorte d'acte unique, un critique, par ailleurs élogieux, note qu'une telle hypothèse n'est pas seulement arbitraire : « Elle est contraire à toute psychologie » (« On pourrait dire, ajoute-t-il en bas de page, à toute science »[27]).

Que le signifiant *philosophie* ne renvoie à quelque signifié qu'accompagné d'un autre signifiant (le référent PHILOSOPHIE, sauf à se calquer sur celui de SCIENCE, étant comme suspendu dans les airs), on en a un témoignage supplémentaire avec la désignation de l'ambition d'appréhension globale des faits humains prêtée à Tarde. Dans ce cas, en effet, le mot *sociologie* – quand il ne s'y substitue pas – s'ajoute à celui de *philosophie* (ou à des termes qui connotent le référentiel philosophique, comme *métaphysique*). *Les Lois de l'imitation* sont qualifiées d'« étude sociologique et métaphysique d'une haute envergure[28] » ; « M. Tarde s'est fait dans le monde des penseurs une place distinguée par ses études sociologiques, et les *Lois de l'Imitation* […] apportent une confirmation nouvelle à ses doctrines philosophiques[29] » ; ce volume « est un des plus importants qui aient paru sur les questions de sociologie générale[30] » ; il s'adresse « aux savants de toutes les catégories », dont l'« économiste » et le « sociologiste »[31] ; il s'agit d'une « étude de sociologie d'un vif intérêt et d'une grande originalité [qui] est d'ordre trop sévère pour avoir chance d'être goûté par tous, mais nous ne doutons pas qu'il trouve bon accueil auprès des philosophes et des hommes d'État[32] » ; « c'est une esquisse de toute la sociologie, c'est-à-dire une philosophie de l'histoire, du droit, de la politique, de l'art et des mœurs[33] » ; l'auteur, affirme-t-on encore, « s'est fait une place dans le monde philosophique par ses études sur la criminalité [et] il aborde aujourd'hui une matière nouvelle, la sociologie, […] avec cette finesse d'analyse et cette érudition qui s'imposent à tous, amis ou adversaires de ses idées[34] » ; car

« telles sont les conséquences logiques du principe posé par la sociologie moderne : *la société, c'est l'imitation, et l'imitation est une espèce de somnambulisme*[35] ».

Cette quête de généralité empiriquement fondée fait inévitablement du philosophe un sociologue. *Philosophie* et *sociologie* dénotent certes la généralité, le général. Mais dans un cas, il s'agit d'une généralité toute théorique ; dans l'autre, d'une généralité empirico-théorique (si bien que la première paraît destinée à être suppléée par la seconde). Tarde a d'ailleurs soigneusement séparé les deux registres, et, tandis que la « partie philosophique » de son ouvrage est qualifiée de « simple esquisse »[36], que ces « quelques échappées sur l'avenir » paraissent « un peu paradoxales » et « fort curieuse[s] »[37], la théorie de « sociologie pure » développée donne le sentiment d'être parfaitement maîtrisée. Embrasser le projet de dégager le *côté purement social des faits humains* (syntagme, repris du prière d'insérer des *Lois de l'imitation*, qui figure dans plusieurs comptes rendus) revient ni plus ni moins à occuper dans le monde philosophique une position inédite, celle de producteur de *sociologie pure* ou *générale* (la « sociologie pure [n'étant] au fond [qu']une philosophie complète de la société et de l'histoire humaine[38] », ou bien « une science abstraite-concrète, qui serait aux problèmes sociaux ce que la physiologie pure est aux problèmes de la vie des espèces[39] ») :

> Voilà un livre plein de faits et d'idées sur lequel on ne saurait trop attirer l'attention, même de ceux qui ne font pas profession de s'appliquer aux choses de la philosophie [; et qui vise à] dégager avec le plus de netteté possible le côté purement social des faits humains, abstraction faite de ce qui est en eux simplement vital ou physique. […] C'est donc l'esquisse d'une sociologie pure, une sorte de sociologie générale, que l'auteur a entreprise. [Son] œuvre [est] digne […] d'occuper dans la production philosophique de ces temps-ci une place tout à fait distinguée[40].

Philosophie, quand le mot n'est pas négativement connoté, équivaut donc le plus souvent, dans les comptes rendus, à SCIENCE, à SAVOIR ou à PENSÉE (TRAVAIL DE LA PENSÉE). À suivre cette logique, la sociologie est une branche de la philosophie *parce qu*'elle symbolise la naissance d'un nouveau champ d'investigation scientifique : « Il [Tarde] arrive à faire de la sociologie une science placée sur le même pied que les autres, quoique les faits dont elle s'occupe soient d'un ordre différent[41]. » Dès lors, comme le formulera bientôt Durkheim, la sociologie n'a-t-elle pas vocation à « sortir de la phase philosophique et [à] prendre enfin son rang parmi les sciences[42] », c'est-à-dire à suivre une voie autonome, tout comme, avant elle, les sciences dites « positives », la physique, la chimie, la biologie, ou encore cette physiologie au

niveau de laquelle Tarde n'hésite pas à hisser par homologie l'ambition qu'il lui attribue – à savoir définir des lois susceptibles de s'appliquer à l'ensemble des sociétés humaines à travers le temps et l'espace, de même que « les lois de la physiologie générale [s'appliquent] à toutes les espèces vivantes, éteintes ou concevables[43] » ? N'est-ce pas inéluctable ? Quant à la psychologie, dans laquelle s'inscrit en dernier ressort l'auteur, ne revêt-elle pas un caractère novateur qui transforme de fond en comble l'enseignement de la philosophie, jusqu'à poser la question de sa survie sous une forme distincte des sciences ? « Il est évident que les laboratoires ont dès maintenant cause gagnée près de nos phylosophes [*sic*][44] », lisait-on ainsi dans les colonnes de la *Revue scientifique*.

La sociologie passant, tout comme la psychologie physiologique, pour une matière grâce à laquelle la philosophie classique allait enfin faire « complètement peau neuve », voire disparaître après une période de « transitions »[45], Tarde, avec sa théorie de l'imitation, se trouvait placé – non sans ironie – à la confluence de deux grands courants d'innovation. L'idée selon laquelle « tous nos actes ne sont que des actes imitatifs[46] » plaisait, ou choquait, du fait de son aspect foncièrement déterministe. En assimilant l'état social à l'état hypnotique, le « psychologue » Tarde n'était pas forcément plus rassurant que le « sociologiste » qui faisait voir l'imitation comme la « grande loi du monde social […] analogue » à la « gravitation dans le monde physique »[47]. Qu'aucun de nos actes et pensées ne fût libre, que l'ensemble des œuvres humaines (institutions, objets, bâtiments, paysages, créations diverses, langues, symboles, coutumes, etc.) fussent le produit d'actes et de pensées de ce genre au fil de la succession des générations et à la faveur de la transmission des connaissances et des moyens d'orientation (c'est-à-dire de l'imitation des anciens), c'est ce qu'il permettait en tout cas de comprendre.

On lui savait gré – et c'est toute l'« originalité de [son] étude sociologique » – d'éviter les analogies trompeuses entre l'organisation des êtres vivants et celles des sociétés, d'« étudier les lois qui sont propres aux sociétés humaines en tant que composées d'hommes »[48]. On lui reconnaissait également le mérite de ne pas aller « jusqu'à la métaphysique, à ses yeux peut-être région de l'inconnaissable » : « du moins il ne pouvait se passer de la psychologie »[49]. Sur ce point, Tarde ne se distinguait pas seulement de la philosophie classique. Il se différenciait également de la philosophie sociale spencérienne : son « traité de sociologie abstraite et générale », remarqua un critique de *La Revue socialiste*,

« repose sur des données très solides, incontestables et s'écarte entièrement des idées de M. Spencer, […] car les phénomènes sociaux y sont envisagés sous un autre angle, et à un point de vue complètement différent et très original »[50].

Par là, cet « essai d'une sociologie constituée uniquement par les actes humains, tenus pour seuls facteurs de l'histoire[51] », remettait radicalement en cause non seulement les fondements de la société (par le fait de « dévoiler aux acteurs » la « fantasmagorie sociale »[52]), mais, de surcroît, et c'était lié, les systèmes de pensée traditionnels postulant l'existence de réalités surnaturelles. Les défenseurs de ces derniers avaient à trouver les parades adéquates. Pour comprendre le « génie de l'homme », ne fallait-il pas remonter au « premier inventeur qui s'appelle Dieu »[53] ? N'était-il pas plus simple de considérer que « les hommes ont été faits avec amour » et que, pour « assurer la continuité harmonieuse des sociétés, l'amour [*id est* : Dieu] a mis dans l'homme la raison et la tendance à se conduire d'après les lois que l'intelligence découvre », en sorte que s'imposait un « retour pur et simple aux dogmes chrétiens »[54] ? En bref, pour accepter les conclusions de Tarde, argumenta-t-on dans une revue jésuite, le « théiste » ou le « catholique » devait « admettre que l'imitation n'est qu'un moyen dont Dieu se sert pour amener la société au but fixé par Lui »[55].

Tarde selon ses correspondants

L'image de l'auteur des *Lois de l'imitation*, telle qu'elle ressort de notre examen des comptes rendus, était double à plusieurs titres :

I. Tout d'abord, Tarde était à la fois un psychologue *et* un sociologue : « Vous croyez peut-être que c'est un livre de psychologie. Cela est vrai sans doute, mais c'est aussi et surtout un ouvrage de sociologie[56]. » *Le Polybiblion* annonça significativement la « nouvelle édition de l'étude sociologique ou psychologique fondamentale de M. Tarde[57] ». Étrangement, l'expression *psychologie sociale* figure dans un seul compte rendu en langue française : « Le livre de M. Tarde […] est à coup sûr une des plus originales et des plus brillantes études de psychologie sociale et même de psychologie générale qui aient paru depuis longtemps[58]. » Mais le concept était indiscutablement présent, par exemple dans la formulation qui suit : « Étude de psychologie appliquée à l'explication de la vie et de l'évolution des sociétés[59]. » On retrouve le mot et le concept dans la recension rédigée par Georg Simmel pour une revue allemande de psychologie

physiologique : « L'auteur a, selon moi, rendu un grand service à la psychologie sociale [*der Sozialpsychologie einen großen Dienst erwiesen*], en cela qu'il a séparé l'imitation comme pure forme [*die Nachahmung als blose Form*] du contenu qu'elle se donne[60] » (il ne faut pas perdre de vue que Simmel, déjà, était sans doute surtout soucieux de solliciter Tarde en renfort de sa conception épistémologique néokantienne de la sociologie). Son livre, pouvait-on lire dans une autre publication allemande, « devrait être bien accueilli par quiconque s'intéresse à la science sociale, à l'économie nationale et à la psychologie[61] ».

II. Tarde était aussi un écrivain *et* un savant jetant les bases d'une nouvelle science[62]. De l'auteur possédant un style à nul autre pareil, on pouvait louer les « véritables trouvailles d'expression […] qu'envierait plus d'un écrivain[63] ». Ou noter à son propos : « Il est impossible d'exprimer les idées de M. Tarde sans être entraîné à employer ses propres termes, tant sa langue est exacte et expressive[64]. » Sur ce chapitre, tous les jugements n'étaient pas positifs. Lucien Herr, bibliothécaire de l'École normale supérieure et militant socialiste, jugea que l'ouvrage de Tarde « rebut[ait] souvent le lecteur par des effusions littéraires d'un style extraordinairement ambitieux et tordu[65] ». Franc Genêt, dans *Le Monde*, se dit quant à lui frappé par son « style compact, chargé d'incidentes, d'allusions et d'observations qu'on a peine à traverser », et qui risquait d'être mal « compris »[66]. Le registre du penseur et du savant était illustré par : « érudition », « preuve » et « démonstration irréfutable »[67] ; « une grande puissance de généralisation, une richesse étonnante de faits et d'informations, un esprit remarquable de classification et de méthode, […] [un] travail cérébral d'une rare puissance[68] ».

III. Enfin, d'autres critiques des *Lois de l'imitation* insistèrent sur le statut de professionnel du droit de leur auteur : « La pratique du droit va de pair, dans cet esprit supérieur, avec la préoccupation de l'humanité[69]. » Tarde était certes un juriste, mais, releva Herr, « un juriste qui se distingu[ait] des juristes en ce qu'il pens[ait] librement, et en ce qu'il pens[ait] des idées », tout en devant à son « éducation première » le fait d'accorder une « place importante […] au respect dans l'organisation sociale »[70].

Que déduire de l'omniprésence de ces trois couples d'opposition (psychologue *et* sociologue, écrivain *et* savant, juriste *et* penseur) ? Pourquoi semble-t-elle autant plaider en faveur d'une crise du référentiel philosophique, alors même que l'auteur des *Lois de l'imitation* n'avait pas à être célébré comme un philosophe de métier, comme un professeur ou un défenseur de la philosophie parlant au nom de cette discipline et mû par le désir de sauvegarder sa primauté

vis-à-vis des sciences – puisqu'il n'était rien de tout cela ? L'analyse lexicométrique d'un corpus de lettres envoyées à Tarde, constitué à partir d'une consultation exhaustive et d'une sélection privilégiant les échanges entre pairs et les divers témoignages d'admiration relatifs à sa carrière intellectuelle et scientifique, va nous aider à avancer dans la réflexion.

Dans ce corpus, l'appellation « philosophe » est celle qui lui est le plus souvent nommément adressée, de manière directe ou indirecte (17 occurrences sur une fréquence totale de 19), devant celles de « sociologue » (14/18) et de « psychologue » (9/15). Elle est employée seule par deux philosophes professionnels et par trois amis de Sarlat.

Dans une lettre de félicitations, Lionel Dauriac (1847-1923), normalien agrégé de philosophie, universitaire, disciple de Renouvier, donne ainsi du « cher philosophe » à Tarde, fraîchement élu à l'Institut de France, et lui signifie qu'« en fait de génialité » il ne lui voit pas d'égal. Il lui rappelle avec nostalgie que, quelques années plus tôt, son cas avait été au centre de discussions avec leur ami commun Joseph Delbœuf, le célèbre savant belge ; ils s'étaient alors laissé entraîner tous deux à « disserter sur les conditions de l'invention en philosophie ». Cette remémoration n'a rien d'anecdotique. En effet, vers le milieu des années 1880, Dauriac avait formulé avec clarté l'obligation pour la philosophie de ne plus persister « à vouloir garder son rang parmi les sciences », sauf à demeurer « indéfiniment dans la condition d'une déclassée »[71], et de rebâtir son statut de connaissance indispensable sur le fait de « tirer de l'obscurité un certain nombre de faits intellectuels ou émotionnels[72] » que les sciences positives étaient réputées incapables de saisir (incapacité postulée par les philosophes avec d'autant plus d'empressement qu'ils avaient craint de « voir bientôt [la philosophie] rayée de la carte des connaissances[73] »), ce qui requérait une « profondeur », une « pénétration » qui étaient la marque du « génie philosophique »[74]. C'est dire que, pour Dauriac, la philosophie ne pouvait perdurer que grâce à des penseurs qui, comme Tarde, étaient à même d'embrasser au-delà des sciences l'ensemble des faits humains, et, par là, d'*inventer*. Mais dans quelle mesure s'agissait-il encore de « philosophie » ?

Alfred Fouillée, agrégé de philosophie et universitaire, qui, dans une lettre précédente, avait qualifié Tarde de « merveilleux psychologue, – et sociologue, bien entendu », le remercie ainsi pour l'envoi de son livre *Psychologie économique* : « Voilà donc l'économie politique abordée et éclaircie et transformée par un vrai philosophe. » Ce qui revient à conférer au

« philosophe » – au « vrai philosophe » – la fonction de clarificateur de savoirs dont la production lui échappe (Dauriac, lui, voyait plutôt en Tarde un producteur inventif et, *en tant que tel*, un « philosophe »).

Un ami de Tarde se réjouit de la nomination de celui-ci au Collège de France : « Vous avez tiré vos connaissances pour la plus grande part de votre force créatrice. […] Vous êtes un philosophe universellement connu. » Il est le seul à faire allusion à ce qu'on pourrait appeler son acculturation philosophique, aux « goûts prononcés pour la philosophie » dont il faisait preuve dans sa jeunesse : « Vous étudiiez l'affreux Hegel. » Cet ami n'a du reste qu'une vague idée des œuvres classées comme « philosophiques », puisqu'il revendique des « connaissances philosophiques […] tirées du catéchisme ». Un autre ami de Sarlat note que, avec Tarde, c'est un deuxième Sarladais qui professe au Collège de France : « Ton devancier n'était pas comme toi un philosophe ; c'était tout simplement un savant Helléniste. » Enfin, un dernier proche voit dans la nomination de Tarde à l'Institut le « couronnement de son œuvre de philosophe ».

Le concept de *philosophe* est implicitement opposé, à trois reprises, à celui d'*écrivain* ou de *lettré*. Le philosophe est le penseur ou le savant ; il est « profond » et on n'attend pas de ses écrits qu'ils soient faciles d'accès. Le lettré, lui, se caractérise par sa finesse ; il est censé produire une œuvre agréable à lire et avoir du style. Tarde réunit ces deux qualités. Un de ses amis s'excuse ainsi de n'être, contrairement à lui, « ni un fin lettré ni un profond philosophe ». Un autre lui dit : « Tu écris comme un académicien et tu penses comme un philosophe. » Un dernier lui transmet l'opinion d'un collègue, probablement un juriste, qui lui a fait remarquer cet heureux paradoxe : « C'est à la fois un lettré et un philosophe ! »

Dans la majorité des cas, *philosophe* est cooccurrent d'autres appellations scientifiques plus spécifiées. Le psychologue Paolo Orano évoque ainsi la « place de premier ordre » qu'occupe Tarde « entre les plus influents sociologues, psychologues et économistes d'Europe », et vante sa « magnifique personnalité d'écrivain, de philosophe et d'homme de science ». Un vieil ami lui prête « la science du jurisconsulte, la profondeur du philosophe ». À la lecture d'une lettre de Maurice de Fleury (1860-1931), membre de l'Académie de médecine, expert près des tribunaux et auteur d'ouvrages comme *L'Âme du criminel* ou *Introduction à la médecine de l'esprit*, il est difficile de savoir si, sous sa plume, *philosophe* s'oppose ou non à *savant*. Fleury exhorte Tarde à s'intéresser davantage aux sciences du cerveau et à lire les travaux des auteurs

allemands, anglais et italiens : « Un anthropologiste comme vous doit avoir lu l'histoire des localisations cérébrales chez l'homme. […] Il y a là une magnifique page de l'histoire de l'esprit humain qui vous échappe. » À l'époque (la lettre est datée du 30 juin 1899), *anthropologie* était plutôt situé du côté des sciences naturelles, au détriment du signifié ÉTUDE GÉNÉRALE DE L'ÊTRE HUMAIN ; peut-être Fleury joue-t-il d'une certaine ambiguïté. Il ajoute : « Grand philosophe, ne dédaignez pas trop l'anatomie et la physiologie de la cervelle humaine. » Mais est-ce *en tant que* philosophe ou *indépendamment* de ce statut que Tarde est ainsi invité à s'intéresser à ces sciences – ces « sciences fragiles, précise Fleury, moins fragiles peut-être que la sociologie, l'enivrante sociologie » ? La première hypothèse est la plus probable. Le « grand philosophe » peut certes être tenté de dédaigner des sciences aussi récentes et « fragiles » qu'ardues ; mais, en tant que savant universel, il n'en restera pas moins philosophe en examinant et en accueillant leurs résultats. À l'évidence, donc, Fleury, comme beaucoup d'observateurs, voyait en *philosophie* une étiquette à peu près équivalente à celle de *savoir* (ce qui était le sens du mot *science* au XVIIIe siècle, lequel sens a perduré *parallèlement* à la diffusion d'un sens plus restreint apparu vers le milieu du XIXe siècle, associé à la physique et à la méthode expérimentale, renvoyant à l'examen de faits soumis à un ensemble de lois objectives, et qui entraîna la disparition de l'expression *philosophie naturelle*).

Dans cinq cas, *philosophe* et *sociologue* voisinent. Un auditeur assidu écrit ainsi à Tarde, qu'il désigne comme « professeur de Psychologie sociale au Collège de France » : « J'admire & je trouve précieux ce philosophe, ce sociologue savant. » Une telle périssologie, la collocation quasi pléonastique *sociologue savant* suivant immédiatement le terme *philosophe*, renforce l'idée d'une quasi-indiscernabilité des référents PHILOSOPHIE, SOCIOLOGIE et SCIENCE.

Les termes cooccurrents de *psychologue*, concernant en particulier Tarde, sont invariablement positifs : « admire », « avisé », « bienvenu », « clair », « éminent », « influent », « magnifique », « merveilleux », « positif », « subtil » (2). L'environnement de *sociologue(s)*, en général, est anxiogène : « dégoût », « envahissement », « funeste », « improvisés », « insociables », « insurmontables », « irréalisable », « malheur » (2), « péril », « tromper ». Mais, quand il est question de Tarde, cela change du tout au tout : « aimable », « aisance », « compétence », « lumineuse », « éminent », « illustre », « influent », « personnalité attachante », « précieux », « profonds », « qualité », « savant ». Aucun de ses correspondants ne le nomme « sociologiste »

(l'appellation a été rapidement supplantée dans les années 1890 par celle de « sociologue »). Aucun, non plus, ne l'appelle « psychologue social ». Cela pourrait paraître contradictoire avec la présence importante de « psychologie sociale » et – en dehors de cette collocation lexicale – avec celle, massive, du nom *psychologie* et de l'adjectif *social*. Mais cela confirme que *psychologie sociale*, à cette époque, désignait surtout une ambition d'interprétation générale des faits sociaux qui donnât toute sa place à la psychologie des êtres dans les actions et les pensées desquels ils étaient censés trouver leur principe (que ces actions et pensées fussent interprétées à la lumière du paradigme de la raison ou selon le modèle expérimental de la suggestion) ; en aucune manière quelque spécialité ou sous-discipline bien établie.

Psychologie(s) (89 occurrences) est un peu plus fréquent que *sociologie(s)* (78 occurrences, 81 si on ajoute la forme italienne *sociologia*) et supplante largement *philosophie(s)* (49 occurrences). C'est le nom commun le plus utilisé juste après *livre* (92 occurrences)[75]. Il figure abondamment dans un cadre institutionnel (« chaires », « cours », « congrès », « Professeur », « séances », « sections », « Société », etc.). La « psychologie » tardienne est dite « déliée », « pénétrante » (2), « profonde » (on retrouve ici l'opposition science-philosophie/littérature : « vous avez sur nous tous l'avantage de votre plume élégante et de votre profonde psychologie ») ; elle retient par exemple d'assimiler la « mécanique morale » et la « mécanique naturelle ». L'autorité de Tarde est reconnue (par exemple, par le président de la Société d'hypnologie et de psychologie de Paris, Edgar Bérillon) « pour toutes les questions qui relèvent de la psychologie ». Il est un « maître de psychologie ».

L'adjectif *social* est de très loin le plus fréquent dans le corpus des lettres reçues par Tarde qu'on a sélectionnées (143 occurrences)[76]. La forme féminine *sociale* (67), *sociales* (32), domine *social* (25), *sociaux* (19). *Psychologie sociale* est la collocation lexicale la plus fréquente (22 occurrences + 1 si on ajoute *psicologia sociale*), devant *science(s) sociale(s)* (14 occurrences). Il y va ainsi d'un point de vue cognitif nouveau porté sur l'existence humaine (« lois sociales » [7], « phénomènes sociaux » [6], « organicisme social » [3], « vie sociale » [3], « logique sociale » [3], « conditions sociales » [2], « classes sociales » [2], « faits sociaux » [2], « influences sociales » [2], « rapports sociaux » [2], « réalité sociale » [2], « être vivant social », « fait social élémentaire », « homme social », « individualité sociale », « philosophie sociale », etc.). Mais il y va également, plus largement, d'une nouvelle manière de se représenter la configuration d'ensemble, l'évolution et les problèmes de la

vie collective structurée des êtres humains, ainsi que les possibilités d'agir qui en découlent ou qui s'imposent visiblement (« problèmes sociaux » [3], « décomposition sociale » [2], « révolutions sociales » [2], « Bien social », « danger social », « droit social », « harmonie sociale », « question sociale », « question morale et sociale », « question économique et sociale », « réforme sociale », « santé sociale », etc.).

On relève 43 occurrences de *sociologique*[77]. À chaque fois est clairement désignée une approche scientifique qui peut être combinée avec d'autres approches (« psycho-sociologique », « hypnotisme sociologique », « psychologie sociologique » [3], « psychologie normale […] essentiellement sociologique », « branche sociologique de l'anthropologie », « côtés ethnographique et sociologique » [de l'anthropologie], « travaux philosophiques et sociologiques », « idées philosophiques et sociologiques »), mais dont l'autonomie est revendiquée. Les termes avec lesquels *sociologique(s)* est en cooccurrence ou forme collocation désignent une activité scientifique particulière, ses procédures, moyens ou conditions (« études », « travaux », « travail », « observations », « recherche », « objet », « terrain », « domaine », « point de vue »), ses résultats (« doctrines » [2], « théories » [2], « lois », « idées », « œuvres », « publications », « bibliothèque »). *Sociologiques* apparaît dans des titres : *Aperçus sociologiques* (livre de Ludwig Gumplowicz qu'Alexandre Lacassagne demanda à Tarde d'expertiser en vue d'une traduction en français) ou *Spéculations sociologiques* (titre que Jacques Novicow envisageait de donner à une vaste étude qu'il rêvait d'écrire).

Même quand les collocations lexicales sont plus surprenantes (« tournée sociologique », « salut sociologique »), il est fait référence à la sociologie comme science en formation : Marcel Mauss introduit auprès de Tarde un jeune savant belge qui, « en tournée sociologique », mène une enquête sur l'« histoire de la sociologie » et souhaite rencontrer les grands noms de cette discipline naissante. Et si Adolphe Coste répugne à faire son « salut sociologique », c'est parce que les thèses formulées par Tarde dans *L'Opinion et la Foule* ne lui agréent pas totalement. L'expression « document sociologique », utilisée par Gustavo Tosti pour qualifier l'affaire Dreyfus, montre que tout « phénomène social » peut dorénavant faire l'objet d'une étude objective. À une seule exception près, évoquée au tout début de la première partie (et à laquelle on doit la présence de l'expression « langue sociologique »), *les correspondants de Tarde qui utilisent l'adjectif* sociologique *sont tous des savants ou des écrivains qui s'investissent ou aspirent à s'investir dans les nouvelles sciences humaines et*

sociales (anthropologie, économie, sociologie, psychologie, etc.). Qu'ils soient universitaires (Durkheim, Espinas, Richard, Gumplowicz, Novicow, Ribot) ou qu'ils occupent d'autres positions, vécues ou non comme des positions d'attente, la sociologie leur apparaît comme une « mine » à creuser, un nouveau « terrain » à labourer, un territoire à conquérir, un « objet » à construire, un ensemble de « lois » à découvrir, une série de « faits » à établir. Le magistrat Raoul de la Grasserie prétend innover en étudiant la « genèse sociologique de la pénalité » ou en cherchant à comprendre le phénomène de la postérité sous le nom d'« immortalité sociologique ». Les termes *actuel* et *moderne* (« pensée sociologique moderne ») connotent la nouveauté. Il existe un « mouvement sociologique », influent en France, qui commence à être évalué à l'étranger (Paolo Orano évoque une étude de son cru sur le « mouvement sociologique français » et Tosti critique un article sur le « mouvement sociologique actuel en France » publié dans une revue allemande). Dans ce cadre, Tarde apparaît comme un auteur original : « la loi sociologique de l'imitation vous appartient », « votre conception sociologique ».

La métaphysique et la morale comme programme de restauration

Qu'on analyse les missives adressées à Tarde ou les comptes rendus des *Lois de l'imitation*, on observe que l'usage des mots *philosophie, philosophique* et *philosophe* pour désigner la démarche intellectuelle, l'œuvre, la posture et le statut de l'auteur n'était manifestement pas relié à l'existence d'un référentiel philosophique aussi évident que le référent SOCIOLOGIE pour ceux qui utilisaient les termes *sociologie, sociologique* et *sociologue*. *Sociologie* renvoie à *connaissance scientifique (empirico-théorique) spécifique* d'une réalité développementale problématique qualifiée de « sociale » (le « problème social », la « question sociale », la « décomposition sociale » qui impose la « nécessité de se réorganiser *socialement* », etc.). On pourrait dire que LE SOCIAL était le référent ultime. Et c'est parce qu'on ne doutait pas de l'existence de problèmes dits « sociaux », attestés par la vigueur du débat public, que le référent SOCIOLOGIE avait l'air si solide (alors même qu'un seul cours portant l'intitulé « sociologie » était alors enseigné dans l'Université et qu'il faudrait attendre de longues décennies avant que des départements de sociologie à part entière ne

voient le jour[78]). Ainsi, le mot *philosophie*, dans l'espace des deux, trois décennies au cours desquelles on assista à la formation d'une sociologie dite « sociologique » et d'une psychologie dite « physiologique » pour autant qu'il s'agissait de les faire échapper l'une et l'autre à la « philosophie », ne changea pas tant de signification que le caractère soudainement vague et général de ses acceptions sembla l'empêcher de jouer son rôle de support d'un sens quelconque.

La *Revue philosophique* de Ribot témoigna parfois jusqu'à la caricature du fait que, sous l'appellation de « philosophie », pouvait être rangé à peu près tout et n'importe quoi, pourvu que ce fût de la science[79]. Espinas, dans un long texte rédigé en hommage à Tarde, souligna combien celui-ci, dans sa jeunesse, avait été sensible à l'« influence de l'opinion très générale qui commençait à se former dans les milieux scientifiques, […] venue l'atteindre par la *Revue philosophique*, fondée en 1876 » : « Il a su quel discrédit frappait à ce moment les spéculations métaphysiques, combien les tentatives faites pour soumettre à la mesure les phénomènes psychologiques et les phénomènes sociaux étaient en faveur et la violence de ce qu'il appelait l'ouragan darwinien[80]. »

Mais, parce qu'il était aveugle à sa propre ambivalence à l'égard de ses rivaux en sociologie, Tarde et Durkheim au premier chef, il se méprit sur la façon – elle-même frappée au coin de l'ambivalence – dont l'auteur des *Lois de l'imitation* ressentit la contrainte du pensable manifestée par l'essor d'un régime conceptuel et d'un régime de production des connaissances s'étendant des sciences biologiques aux sciences sociales. C'est instructif. Car Espinas, proche de Ribot, admirateur de Spencer, qui avait été obligé, du fait de la présence de Durkheim à l'université de Bordeaux, de se placer à un « point de vue intermédiaire entre la psychologie et la sociologie[81] », c'est-à-dire à un point de vue autre que celui de la sociologie *sociologique* et du travail collectif requis par sa mise en œuvre, tout en regrettant de ne pas avoir réussi à imposer une conception inductive de la sociologie comme science permettant d'établir des lois sur la base de faits méthodiquement choisis et contrôlés (ce regret sous-tend à bien des égards son hommage à Tarde), tenait l'auteur des *Lois de l'imitation* pour un métaphysicien dissimulé. Il note que Claude Bernard a clos l'ère des « conversations semi-médicales » dans le domaine de la physiologie ; que la psychologie a subi une « transformation analogue »[82]. Et il se demande si Tarde n'aurait pas été, par sa tournure d'esprit spéculative, par ses pratiques inspirées et éminemment personnelles (et revendiquées comme telles), l'artisan d'une

régression empêchant que la sociologie ne se construise comme une « science collective […] par l'histoire[83] », une « sociologie d'observation et d'induction[84] ».

Or Tarde était sincèrement mal à l'aise avec la métaphysique. Il ne feignait pas de lui être hostile[85]. Il se réjouissait en toute bonne foi de contribuer à la formation scientifique plurielle d'une nouvelle image de l'humanité. Il ne vivait pas ce processus comme une atteinte intolérable à son idéal du moi ; au contraire, la direction de celui-ci épousa la courbe du nouveau régime de pensée scientifique. Les contradictions de son œuvre non moins que le caractère « mitoyen » et en même temps unique de son style – ce dont rendait compte, en un sens, l'expression *psychologie sociale* – n'étaient que le produit d'une révolution cognitive et existentielle que les philosophes de cœur et de métier, qui s'obstinaient à considérer que leur « tâche essentielle » était de travailler à la « restauration de la métaphysique, de ce qui a toujours été la vraie philosophie[86] », appréciaient dans toute son étendue, plus froidement que quiconque, puisque leur survie était en jeu.

Commentant un numéro de la *Revue philosophique*, dans lequel figuraient un article d'embryogénie et un autre de graphologie, Élie Halévy commenta à l'intention de son ami Xavier Léon : « Ribot t'abandonne définitivement la philosophie[87]. » Et c'est justement ce que symbolisa la création, sous l'impulsion des deux hommes (et d'autres comme Brunschvicg), en 1893, de la *Revue de métaphysique et de morale* : l'exigence d'une réaction permettant de contrecarrer la convergence peu rassurante de deux mouvements de redéfinition des manières d'appréhender et d'étudier l'humanité, un mouvement favorable à la psychologie scientifique (expérimentale, physiologique, etc.), un autre, moins avancé, *mais plus profond et conférant au premier toute sa portée révolutionnaire*, propice à la constitution d'une science *sui generis* des faits sociaux – la sociologie. La réception des *Lois de l'imitation* – environnée par la quête diffuse d'une *psychologie sociale* – ne venait-elle pas d'attester une telle convergence, qui eût pu ne rien avoir de naturel et qui pourtant allait parfaitement de soi pour les acteurs en présence ?

La volonté de « restaurer l'idée de la Philosophie comme unité du savoir humain, non pas encyclopédique, mais logique et critique[88] », conduisit les philosophes, non sans quelque paradoxe : 1. à appeler de leurs vœux un compagnonnage privilégié avec les mathématiciens et les physiciens, de manière générale avec des savants travaillant sans l'ombre d'un doute *en dehors* de la « philosophie » (« *notre place est plutôt avec les savants et avec les*

mathématiciens ou physiciens[89] ») ; 2. à revendiquer une distance maximale à l'égard des sciences constitutives du nouveau régime conceptuel anthropocentré tout en continuant à les tenir pour autant de branches de la philosophie, comme le signifia, avec morgue, le logicien Louis Couturat en déclarant vouloir séparer la philosophie « de la psychologie, de l'anthropologie évolutionniste, de la sociologie », sans omettre d'ajouter : « bien que d'autre part, toutes ces sciences empiriques relèvent de la Philosophie par leur *méthode* sans pouvoir le moins du monde y contribuer par leurs *résultats* »[90]. Cela revenait à affirmer : *les sciences dont on est le plus éloignés sont celles qui nous appartiennent (encore) et celles dont on est le moins éloignés sont celles qui ne nous appartiennent pas (plus).*

Les jeunes fondateurs de la *Revue de métaphysique et de morale* savaient quoi penser des psychologues « scientifiques ». Aucun dialogue n'était possible ni d'ailleurs utile avec ces « soi-disant psychologues », avec ces « anti-philosophes »[91]. Ils n'avaient qu'à rénover, pour les contrer, l'arsenal rhétorique spiritualiste (la « conscience réfléchie », l'« intelligence », la « raison », etc.). Pour avoir une idée de ce à quoi ils s'attaquaient, voici un échantillon (pour l'année 1891) des propos qu'on pouvait lire à foison dans la *Revue scientifique* : « L'homme est un animal très intelligent, et […] la faculté d'abstraction ne suffit pas pour en faire un être à part ou pour lui supposer un principe qui ferait défaut chez tous les êtres autres que lui, et cependant si semblables à lui » ; « une petite preuve expérimentale fait beaucoup plus que toutes les plus savantes dialectiques »[92] ; « la morale n'est pas nécessairement fondée sur la métaphysique », « la psychologie est intéressante […] pour les connaissances précises […] et […] pour l'amélioration morale »[93] ; « la physiologie fait ressortir avec évidence la nécessité et la moralité du travail[94] » ; « le besoin de reproduction est essentiellement physiologique. Il apparaît avec la puberté, mais sa satisfaction régulière est retardée et rendue difficile par suite des conditions sociales[95] ». Tout cela participait, confusément mais sûrement, de l'avènement d'une vision immanente, plurielle, non finaliste, déterministe et objectiviste de l'humanité. Elle représentait pour le référentiel philosophique une menace majeure, qu'entretenait au besoin explicitement, dans la revue considérée, la dénonciation du « langage philosophique dangereux[96] ».

Les prédécesseurs spiritualistes des Léon et Halévy avaient déjà été confrontés au danger des sciences historiques et, en particulier, de la philologie, cette science positive des œuvres de l'esprit humain, appelée, par Renan, à être « aux sciences de l'humanité ce que la physique et la chimie sont à la science des corps », et qui, « par ses recherches objectives », inquiétait tous ceux qui

rêvaient d'une « restauration métaphysique » en tant qu'elle paraissait « destinée à remplacer les pures spéculations philosophiques »[97]. La rencontre de la psychologie physiologique et de la sociologie apportait la confirmation que l'« idée de l'humanité » était bien la « grande ligne de démarcation »[98]. L'image qu'on pouvait se faire de l'existence humaine dépendait dorénavant de la mise en évidence d'une pluralité de déterminations. Les êtres humains devaient surtout être envisagés du point de vue de leur devenir, et non plus seulement du point de vue de l'être, dès lors que « tout ce qui vit a une histoire » : « L'homme psychologique comme le corps humain, l'humanité comme l'individu, vivent et se renouvellent[99]. » Il n'était plus acceptable de leur conférer un moi stable doté de facultés immuables, comme l'exprima en 1901 le critique littéraire René Doumic :

> On sait la mésaventure de ce personnage qui avait perdu son ombre ; plus malheureux que lui, c'est notre personne même que nous sommes en train de perdre. Au temps où les disciples de Cousin reconnaissaient et décrivaient les facultés de l'âme comme autant de provinces distinctes d'un pays aux limites précises, chacun de nous était assuré de la réalité, de l'unité, de l'impénétrabilité du Moi. On était tranquille : on vivait chacun chez soi. Il n'en est plus de même, et ç'a été le rôle de la psychologie contemporaine que de dissiper cette illusion[100].

Dans ce contexte, il allait de soi que « le sociologue devra[it …], comme le physicien, comme le physiologiste, se défaire de toute idée philosophique préconçue ; il ne sera[it] ni idéaliste, ni matérialiste, ni partisan de quelque métaphysique que ce soit[101] ». L'empirisme ne régnait pas en maître pour autant. Les sociologues n'étaient pas naïfs au point de croire qu'il suffisait de constater les faits pour en déduire des conclusions théoriques. Le refus de tout *a priori* d'ordre religieux ou philosophique ne signifiait pas que l'abstraction en tant que telle et la considération du fond des choses fussent récusées. *La nouveauté est qu'il fallait maîtriser en pratique un champ d'études particulier pour pouvoir penser l'humanité en général* ; idéalement, en situant précisément ce champ d'études, et les résultats obtenus par sa fréquentation, dans un régime conceptuel multidimensionnel réaliste. Avec la sociologie, il y allait d'une conception nouvelle de la construction théorique, respectueuse de la complexité et de la force contraignante des faits ainsi que de la nature « sociale » des catégories de pensée et des pratiques de production et de transmission des connaissances. Ni prolongement pur et simple de la biologie, ni reflet parfait de l'ontologie, selon Henri Mazel, la sociologie avait une « originalité » que les philosophes, soucieux

de leur « mainmise » (« non moins dangereuse » que celle des « naturalistes », jugeait le chroniqueur du *Mercure de France*), se plaisaient à ignorer : elle était « un composé spécial, à la fois observation, théorie et pratique »[102].

De là, sans doute, le parti pris des philosophes consistant à ériger l'« esprit de spécialité » en cible favorite de leurs attaques, comme le montrent très bien les conseils livrés par Halévy à Léon, le 21 octobre 1892, en vue du lancement de la *Revue de métaphysique et de morale* : « Déclare tout de suite, par exemple, – que tu en veux à l'*esprit de spécialité* (métaphysique réduite à une psychologie physiologique ou expérimentale – morale réduite à une sociologie)[103]. » À la lumière de ce seul extrait, on voit qu'il est possible de reconstituer fidèlement les motifs qui ont sous-tendu et les voies qu'emprunta la formation, *en réaction aux progrès de la psychologie physiologique et de la sociologie, et au régime conceptuel délimité par ces sciences*, d'un nouveau référentiel philosophique[104]. Et on doit d'autant moins sous-estimer le sens stratégique des artisans de cette refondation que, conscients que « les prétentions de la philosophie se sont modifiées depuis saint Thomas » et en particulier de la nécessité d'assurer l'indépendance de leur discipline (puisque telle était désormais sa condition : n'être qu'une discipline parmi d'autres) par rapport aux sciences, ils étaient obsédés à l'idée de « chercher le point de vue où on pourra[it] le plus solidement s'installer »[105].

Ce sens du jeu et des coups à jouer afin de survivre avait pour revers une cécité presque complète quant au caractère fictif – étant entendu que « la *croyance* est […] constitutive de l'appartenance à un champ[106] » – de l'idée selon laquelle la philosophie, confondue primordialement avec la métaphysique, valait comme « méthode générale de l'esprit[107] », ou comme « justification dialectique […] des catégories de notre esprit[108] », la détention de cette méthode, « opposée à la méthode *positiviste* d'observation[109] », légitimant à elle seule l'existence du champ philosophique. L'essentiel était de pouvoir dire que « la philosophie, critique des sciences, se distingue des sciences, comme aussi du sens commun, et de la religion[110] ». L'essentiel était de tenir à la marge ou, mieux, d'annihiler le principe sociologique – rigoureusement incompatible avec la supervision critique des sciences que les philosophes aspiraient à exercer au nom de l'« épistémologie » – suivant lequel les *résultats* de la recherche empirique étaient propres à renouveler la vision de la « logique » et de la « connaissance » en les ramenant aux conditions de vie et aux stratégies de survie des êtres humains en tant qu'êtres interdépendants par « nature » *dans* des « cultures » différentes.

Il demeure que le refus de la « sociologie objective, spécifique et méthodique[111] » – qu'il visât les conclusions théoriques que les sociologues prétendaient tirer de leurs enquêtes particulières sur la réalité des interdépendances humaines, ou qu'il concernât le parachèvement qui s'opérait à travers elle d'un régime conceptuel multidimensionnel objectiviste et processuel charriant une nouvelle image globale de l'humanité – poussa les philosophes à émettre des propositions aussi aporétiques que celle déjà citée de Couturat (selon laquelle les sciences humaines et sociales appartenaient à la philosophie *seulement par leur méthode*, et certainement pas par leurs résultats !) ou que celles, innombrables, postulant une innéité non biologique (voire non psychologique) des lois de l'esprit, des catégories de pensée, des facultés cognitives, ou de quelque liberté morale de l'« homme ». Décliner les appels durkheimiens à « sortir [l'esprit] de lui-même[112] » pour le lancer dans l'investigation d'un monde de faits inconnus ne pouvait guère que les conduire à accentuer la tendance de l'esprit à se suffire à lui-même, en bornant ses ouvertures aux « grandes œuvres de l'esprit ». Mais le moyen le plus sûr d'arraisonner la sociologie était encore de faire jouer contre elle la psychologie, en jetant la confusion sur tout ce qui pouvait éloigner son nouveau signifié scientifique de son ancien signifié spiritualiste.

Il est saisissant que la résistance antisociologique des philosophes (en titre ou non) prît des formes différentes, mais toujours sous une même apparence : l'acceptation – comme s'il s'agissait d'une faveur – des enquêtes spécialisées portant sur les faits sociaux. Dans tous les cas, c'est le raccordement de ces recherches à la théorie ou à des perspectives générales, c'est-à-dire le passage de « recherches sociologiques précises, positives, vraiment scientifiques, à une certaine conception de la réalité sociale[113] », qui posait problème. Et on peut dire que c'est la raison d'être même de la sociologie comme instance d'accomplissement d'un régime conceptuel pluriel porteur d'une vision « totale » des êtres humains interdépendants, et modifiant, par là, la question des conditions de possibilité de la connaissance humaine, qui devait être neutralisée, ou refoulée.

C'est ce dont témoignèrent les fausses certitudes de Gaston Richard, qui, dans une lettre à Dominique Parodi, affirmait s'en « tenir à l'étude des faits », « convaincu que la sociologie, contenue dans la limite des phénomènes observables, peut être fort utile sans se transformer en philosophie intégrale »[114] (il ne faut pas s'y tromper, en parlant de « philosophie intégrale », le successeur de Durkheim à Bordeaux ne visait pas autre chose que l'idée selon laquelle une

vue générale de la réalité sociale et donc de l'humanité dans son ensemble, portant structurellement la marque d'un contact direct et sans fin avec les faits, indépendamment de tout contrôle extérieur, était à même de surgir des enquêtes empiriques – historiques, génétiques, comparatives, objectives – des sociologues[115]).

C'est ce dont témoignèrent le dépit et l'amertume d'un Alfred Fouillée, qui, dans un courrier au même Parodi, regrettait l'« attitude que prennent les sociologues soi-disant scientifiques et objectifs [il songeait à Durkheim] à l'égard des pauvres philosophes qui croient qu'on ne peut parler de "représentations" collectives et de "conscience sociale" sans savoir d'abord ce que c'est qu'une représentation et qu'une conscience[116] ».

C'est ce dont témoigna enfin le jeu sophistique de Bergson avec les différents signifiés de *philosophie*, en particulier les signifiés (adisciplinaires) GÉNÉRALITÉ ou VISION DU MONDE, d'un côté, et le signifié (disciplinaire) épistémologique-ontologique, de l'autre, utilisés respectivement pour nier que la conception durkheimienne « des rapports entre la religion, d'une part, la société et la morale de l'autre », méritât le qualificatif de « scientifique », puisque c'était « de la philosophie autant et plus que de la science », et pour asséner : « Autre chose est l'origine historique, autre chose le fondement rationnel. Je suis sûr qu'aucun vrai philosophe ne confondra les deux choses ; mais je suis non moins sûr qu'il faut déjà être philosophe, et très philosophe, pour ne pas faire cette confusion[117]. »

Quelle(s) victoire(s) ?

Les armes utilisées par les philosophes professionnels pour restreindre la sociologie à l'examen de phénomènes précisément circonscrits, pour la placer sous la coupe de la psychologie, ou rendre indissociables les questions épistémologiques et ontologiques (afin qu'aucune conception objective, génétique ou historisée de la « raison », de la « religion » ou de la « connaissance » ne pût avoir droit de cité sans encourir le reproche d'ignorer d'impérieuses distinctions logiques), ces armes, mises bout à bout, éclairent *a contrario* l'ampleur inouïe d'une mutation cognitive fondamentale qu'aucun de ceux qui l'encouragèrent ou la favorisèrent ne fut en mesure d'embrasser *in extenso*. Pas même Durkheim, dont la dépendance, certes empreinte de prudence, à l'égard des idées de causalité ou de raison en soi, le caractère

globalement insatisfaisant de sa conceptualisation de la mentalité propre au groupe ou encore l'incapacité à toujours distinguer clairement registre normatif et registre scientifique attestent assez la difficulté qu'il y avait à rester fidèle à ce que Goblot appelait « un déterminisme sans accroc[118] », en allant au-delà du mécanisme et en n'accueillant la notion de « liberté » que pour autant que les spécificités mêmes de l'existence humaine, et les distinctions-articulations que celles-ci supposaient d'établir entre les dimensions de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, l'imposaient.

En définitive, la réception des *Lois de l'imitation* porte témoignage d'une configuration du pensable où ces armes n'existaient pas encore, ou, plus exactement, n'avaient alors aucun tranchant. De là, la crise du référentiel philosophique (qui tenait aussi à l'abandon, reconnu officiellement dans les instructions du 15 juillet 1890, de toute velléité d'instaurer une « philosophie d'État[119] »). La conceptualisation par Tarde de la sociologie comme science des faits sociaux multiples et répétés en fut un symptôme capital, notamment parce qu'elle s'inscrivait dans le sillage antiphilosophique des idées (alors triomphantes) de suggestion et d'expérimentation hypnotique, qu'elle n'était assignable à aucun dogme enseigné en classe de philosophie et qu'elle cantonnait de son propre chef la « philosophie sociale » à l'étude des faits historiques proprement dits, uniques et dissemblables. Par conséquent, on se tromperait probablement si on voyait en elle une préfiguration de la distinction bergsonienne « science sociologique »/« *philosophie* sociologique »[120], avec laquelle, pourtant, *a posteriori*, elle put paraître en parfait accord, et dont Durkheim, lui, récusa le principe par le fait même de chercher à conjoindre : 1. une méthode ; 2. des théories (sociologiques) de moyenne portée ; 3. une image renouvelée globale des êtres humains ; 4. une conception réaliste de la connaissance humaine de toutes choses.

Si tant est qu'il y ait un sens à parler d'une « victoire » intellectuelle et scientifique de Durkheim aux dépens de Tarde, cela ne pourrait tenir qu'au fait que le premier était sans doute mieux placé que le second pour décrypter les ressorts des prises de position philosophiques dirigées contre le régime conceptuel des sciences humaines et sociales, en particulier contre son parachèvement cognitif et institutionnel par la sociologie *sociologique*, ainsi que pour désamorcer les pièges qu'elles contenaient, parmi lesquels, donc, l'opposition philosophie sociologique/science sociologique que Tarde avait lui-même « inventée » au moment où le référentiel philosophique était en pleine crise et attendait de renaître de ses cendres sous l'aspect de discours

d'autolégitimation dûment adaptés au nouveau contexte politique et institutionnel, en tant qu'ils rendraient crédible la redéfinition de la philosophie comme spécialité, *et même comme ultra-spécialité*[121], conservant néanmoins, par le truchement de la « critique », de la « logique », de la « raison » ou encore de l'« épistémologie », quelque chose de sa pseudo-vocation « éternelle » de savoir général unifiant ou systématique.

Notes du chapitre 12

1. Voir R. A. NYE, *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Sage, Londres, 1975.

2. G.-L. DUPRAT, « Contrainte sociale et évolution psychique de l'enfant », *loc. cit.*, p. 17.

3. D'où l'échec du projet d'institutionnalisation de l'anthropologie telle que l'entendait Léonce Manouvrier (1850-1927). Voir M. JOLY, « Du déterminisme biologique au déterminisme social : naissance d'une langue scientifique », *Socio*, 6, 2016, p. 25-48.

4. Lettre de G. Sorel à É. Berth, 21 février 1911, cité dans S. SAND, « Quelques remarques sur Sorel critique de *L'Évolution créatrice*. Quatre lettres inédites de Bergson à Sorel », *Cahiers Georges Sorel*, vol. 1, n° 1, 1983, p. 115. Il serait plus exact de considérer que, si les théories biologiques et sociologiques évoluèrent bien dans un « contexte commun » de la fin des Lumières aux dernières décennies du XIXe siècle, les échanges qui n'ont jamais cessé entre la « pensée évolutionnaire dans les sciences de la vie » et les « schèmes développementaux des sciences humaines » se révélèrent simplement plus importants dans un sens (de ceux-ci vers celle-là) que dans l'autre (J. HEILBRON, « Social thought and natural science », *in* T. M. PORTER et D. ROSS [dir.], *The Cambridge History of Science*, vol. 7 : *The Modern Social Sciences*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003, p. 50). Avec son acuité habituelle, S. J. GOULD a posé le problème de la nature de cette *contrainte du pensable*, liée à l'existence d'un champ scientifique, dans les termes qui conviennent : « Darwin a pu copier l'idée de sélection naturelle sur l'économie ; *cela n'empêche nullement l'idée d'être exacte* » (« La voie moyenne de Darwin », *in Le Pouce du panda*, *op. cit.*, p. 75).

5. Lettre de G. Sorel à J. Bourdeau, 30 septembre 1909, *in* M. PRAT, P. ROLLAND, I. PETIT, G. SOREL, W. GIANINAZZI et M.-L. NETTER, « Lettres de Georges Sorel à Jean Bourdeau. Première partie : 1906-1913 », *loc. cit.*, p. 180.

6. Lettre de G. Sorel à J. Bourdeau, 3 mai 1911, *in ibid.*, p. 190.

7. T. RIBOT, « Préface », *in* G. DUMAS (dir.), *Traité de psychologie*, tome I, F. Alcan, Paris, 1923, p. XII.

8. P. BOURDIEU, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris, 1992, p. 357.

9. B. WITTROCK, J. HEILBRON et L. MAGNUSSON, « The rise of the social sciences and the formation of modernity », *in* J. HEILBRON, L. MAGNUSSON et B. WITTROCK (dir.), *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750-1850*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996, p. 3.

10. Lettre de C. Maurras à J.-B. Penon, 20 février 1890, cité dans L. JOLY, *Naissance de l'Action française*, *op. cit.*, p. 175.

11. Lettres de C. Maurras à J.-B. Penon, 30 décembre 1890 cité dans *ibid.*, p. 169.

12. C. MAURRAS, « Enquête sur la Monarchie [XIII]. Lettre de M. Paul Bourget », *La Gazette de France*, 22 août 1900, cité dans *ibid.*, p. 222.

13. P. BOURDIEU, *Les Règles de l'art*, *op. cit.*, p. 364.

14. Lettre de P. Bourget à A. Buffet, 8 septembre 1900, cité dans L. JOLY, *Naissance de l'Action française*, *op. cit.*, p. 223.

15. Lettre de G. Richard à G.-L. Duprat, 25 mai 1934 (Archives départementales de la Gironde, fonds Guillaume-Léonce Duprat, 4 J 738).

16. « La psychologie sociale […] n'est guère qu'un mot qui désigne toutes sortes de généralités, variées et imprécises, sans objet défini » (É. DURKHEIM, « Préface de la seconde édition », *in Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1987 [1901], p. XVIII-XIX).

17. Voir J. HEILBRON, *French Sociology*, *op. cit.*, p. 78-91.

18. Pour Théodule RIBOT, la psychologie avait à « emprunte[r] autant que possible [ses procédés] aux sciences biologiques » (*La Psychologie allemande contemporaine. École expérimentale*, G. Baillière, Paris, 1879, p. VIII). Il réaffirma qu'« il n'y a[vait] peut-être aucune recherche des biologistes qui soit sans intérêt pour le psychologue » dans la préface de la cinquième édition de son célèbre ouvrage *L'Hérédité psychologique* (F. Alcan, Paris, 1902 [1873], p. I).

19. Lettre de G. Sorel à D. Halévy, 13 avril 1913, *in* M. PRAT et G. SOREL, « Lettres de Georges Sorel à Daniel Halévy (1907-1920) », *Mil neuf cent*, vol. 12, n° 1, 1994, p. 205.

20. Lettre de G. Sorel à J. Bourdeau, 7 novembre 1913, *in* G. SOREL, W. GIANINAZZI, M.-L. NETTER, M. PRAT et P. ROLLAND, « Lettres de Georges Sorel à Jean Bourdeau. Deuxième partie : 1913-1921 », *Mil neuf cent*, vol. 15, n° 1, 1997, p. 139.

21. À deux exceptions près, l'analyse de la réception des *Lois de l'imitation* qui suit concerne cette première édition, dont le tirage ne fut épuisé qu'en 1895 (par comparaison, huit éditions de *Psychologie économique* se succéderont en moins de quinze ans). Nous avons élaboré notre corpus à partir des coupures de presse consultables dans le fonds Gabriel Tarde (CHSP, GTA 80). Celles-ci ne font pas toujours apparaître le lieu de publication, le signataire ou les numéros de page, et on s'est efforcé d'apporter les informations complémentaires nécessaires (on renvoie au fonds Tarde lorsque aucune vérification n'a été possible). Les recherches ont aussi permis d'ajouter une importante publication (*in Revue scientifique*). Au total, en laissant de côté les annonces parues dans la presse quotidienne qui constituèrent des reprises pures et simples du « prière d'insérer » de l'ouvrage (dans lequel il était indiqué que l'auteur « a fait […] de la sociologie très précise et très positive, nourrie de données statistiques et archéologiques », et qu'il s'adressait, plus qu'« aux philosophes et aux savants de tout genre », « aux sociologistes, aux économistes et aux psychologues avant tout », mais aussi aux hommes politiques), on s'appuie essentiellement sur dix-neuf comptes rendus substantiels des *Lois de l'imitation*, publiés respectivement dans : cinq quotidiens généraux et d'opinion (*La Cocarde*, *Le Monde*, *Le Temps*, *Journal des débats politiques et littéraires*, *Journal de Genève*) ; quatre revues représentatives d'une discipline de connaissance particulière (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, *L'Année philosophique*, *Revue d'économie politique*, *Archives d'anthropologie criminelle*) ; quatre revues généralistes de type littéraire, scientifique ou bibliographique (la *Revue politique et littéraire*, dite « *Revue bleue* », la *Revue scientifique*, dite « *Revue rose* », *Polybiblion*, revue bibliographique universelle, et la *Revue critique d'histoire et de littérature*, fondée en 1866 par des philologues et consacrée aux comptes rendus des nouvelles publications dans le domaine des études historiques) ; trois revues intellectuelles d'obédience religieuse (la *Revue de la science nouvelle*, publiée par l'Association scientifique pour la défense du christianisme, les *Études religieuses, philosophiques et littéraires*, mensuel des Pères de la Compagnie de Jésus, et *Le Correspondant*) ; deux revues d'idées d'obédience politique (le *Journal des économistes*, mensuel dévoué à la diffusion des principes libéraux et libre-échangistes, et *La Revue socialiste*) ; la *Revue internationale de l'enseignement* (le mensuel de la Société de l'enseignement supérieur).

22. A. BERTRAND, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Archives d'anthropologie criminelle*, tome 6, 1891, p. 320-321.

23. *Ibid*., p. 319.

24. H. DE VARIGNY, « La contagion du geste » (compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*) (CHSP, GTA 80).

25. A. BERTRAND, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 319.

26. H. BERNHEIM, « La doctrine de la suggestibilité et ses conséquences », *La Revue et la Revue des revues*, n° 34, 1900, p. 536. Voir J. CARROY, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*,

PUF, Paris, 1991, p. 58-64. Sur le déclin et les apories de l'hypnotisme expérimental, voir R. PLAS, *Naissance d'une science humaine : la psychologie. Les psychologues et le « merveilleux psychique »*, PUR, Rennes, 2000.

27. H. JOLY, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Le Correspondant*, 10 janvier 1891, p. 177.

28. F. VENTURUS, « L'imitation » (compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*), *in La Cocarde*, 13 juin 1890.

29. ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Monde moderne*, janvier 1896 (CHSP, GTA 80).

30. F. PAULHAN, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XXX, 1890, p. 170.

31. ROUXEL, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Journal des économistes. Revue mensuelle de la science économique et de la statistique*, vol. 3, 1890, p. 302.

32. ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Jurisprudence générale. Recueil périodique et critique de jurisprudence, de législation et de doctrine*, 1891 (CHSP, GTA 80).

33. S., « La mode et la coutume » (compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*), *in Journal des débats politiques et littéraires*, 18 mai 1890, p. 2.

34. H. DESPONT, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires. Partie bibliographique*, tome LII, juillet 1890, p. 491.

35. J. HONCEY, « L'imitation » (compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*), *in Revue bleue*, n° 49, avril 1892, p. 502.

36. F. PAULHAN, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 177.

37. C. GIDE, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Revue d'économie politique*, vol. 6, décembre 1890, p. 624.

38. ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Polybiblion. Revue bibliographique universelle*, novembre 1890, p. 395.

39. A. BERTRAND, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 316.

40. ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Revue internationale de l'enseignement*, vol. 20, août 1890, p. 222.

41. ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Journal de Genève*, 6 août 1890 (CHSP, GTA 80).

42. É. DURKHEIM, « Préface », *L'Année sociologique*, vol. I, 1898, p. VII.

43. G. TARDE, *Les Lois de l'imitation*, *op. cit.*, p. VI.

44. ANONYME, compte rendu d'A. Hannequin, *Introduction à l'étude de la psychologie*, *in Revue scientifique*, XLVII, 20, 16 mai 1891, p. 631.

45. *Ibid*.

46. F. VENTURUS, « L'imitation », *loc. cit.*

47. H. JOLY, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 174.

48. C. GIDE, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 624. Précisons que c'est par contraste avec des actions ou des pensées qui n'auraient pas été enseignées, rattachables, autrement dit, à l'être humain considéré isolément comme un pur organisme, que Tarde s'était donc appliqué à spécifier le *social*. Ce qui revenait à attribuer à la sociologie un territoire si large qu'aucune relation humaine ne pouvait lui échapper. Selon les représentations de l'époque, dominées par une conception uniforme (« légale » et prédictive) de la science, il convenait en outre de lui assigner en propre un domaine de choses se répétant : « La sociologie, aux yeux de bien des gens, n'est qu'une sorte de science universelle dont l'objet souvent mal défini embrasse la multitude des questions que font surgir l'existence et la vie des sociétés, la statique et la dynamique sociales. Il appartenait à un esprit de haute portée de […] se demander enfin s'il n'y aurait pas un fait purement social ou du moins un fait social par excellence » (A. BERTRAND, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 315). Mais il n'était pas sûr que faire de « l'invention et [de] l'imitation […] les lois universelles de l'homme et de la société » (ROUXEL, compte rendu de G. Tarde,

Les Lois de l'imitation, *loc. cit.*, p. 302) suffît à transformer la sociologie en « science » (« il [Tarde] s'interdit de prédire, et la possibilité de *prédire* est le premier résultat de la constitution d'une science. […] Quand la sociologie sera une science, on annoncera les faits sociaux dans le calendrier », pouvait-on lire – sous le sceau d'une certaine ironie – dans *Le Temps* daté du 29 août 1890). L'impasse était manifeste. Cela nous rappelle que la décantation du régime conceptuel des sciences humaines et sociales, en emportant de manière souterraine une nouvelle conception du déterminisme et de la scientificité, n'était que difficilement assimilable *sur-le-champ*, y compris par ses agents les plus efficaces, les plus conscients d'œuvrer à quelque chose de nouveau – d'autant que Tarde allait jusqu'à postuler une sorte de répétition universelle qu'il présentait sous trois formes différentes, et complémentaires : l'ondulation (propre à l'ordre des phénomènes physiques), la génération (propre à l'ordre des phénomènes vivants, à la biologie) et l'imitation (propre à l'ordre des phénomènes sociaux). Mais c'est bel et bien grâce à des efforts de ce genre qu'advint un régime conceptuel scientifique permettant de distinguer différentes dimensions de l'existence humaine ouvertes à des modes d'investigation et de théorisation *sui generis*.

49. ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Polybiblion*, *loc. cit.*, p. 396.

50. A. DELON, « Une sociologie idéaliste » (compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*), *in La Revue socialiste*, XIV, 82, 1891, p. 258. D'autres virent en lui le « chef du mouvement de réaction contre le mécanisme social d'Herbert Spencer » (M. SABIN, « Gabriel Tarde », *Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique*, vol. 1, juillet 1905, p. 31).

51. ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Le Temps*, 29 août 1890.

52. F. GENÊT, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Le Monde. Journal quotidien*, 7 juillet 1890.

53. J. HONCEY, « L'imitation », *loc. cit.*, p. 502.

54. F. GENÊT, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*

55. H. DESPONT, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 494. Rappelons que Tarde avait été élevé dans un collège de jésuites, à Sarlat. Le signataire de ce compte rendu enseignait dans le même établissement et connaissait sans doute l'auteur des *Lois de l'imitation*.

56. F. GENÊT, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*

57. ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation* (2e éd.), *in Polybiblion*, novembre 1895 (CHSP, GTA 80).

58. A. BERTRAND, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 315.

59. H. JOLY, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 173.

60. G. SIMMEL, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, no 1-2, 1891, p. 141.

61. L. SECONDA, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Das Magazin für die Litteratur des In- und Auslandes*, vol. 19, p. 302 (GTA 80).

62. « M. Tarde est mieux qu'un écrivain : un sociologue, l'un de nos plus grands sociologues en cette seconde moitié du siècle. Il a élevé la sociologie au rang d'une science véritable. Le mouvement d'esprit qui a contribué, ces dernières années, à renouveler la "physique sociale" d'Auguste Comte – en la détachant des sciences naturelles pour la ressouder aux sciences psychologiques et morales – s'est fait sous son impulsion » (H. DARTIGUE, « M. Gabriel Tarde », *loc. cit.*).

63. ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Revue scientifique*, XLVI, 8, 23 août 1890, p. 246.

64. A. DELON, « Une sociologie idéaliste », *loc. cit.*, p. 261.

65. L. HERR, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Revue critique d'histoire et de littérature*, tome 8, 23 février 1891, p. 156.

66. F. GENÊT, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 2.

67. A. BERTRAND, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 316.

68. ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Revue scientifique*, *loc. cit.*, p. 246.

69. ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Monde moderne*, *loc. cit.*

70. L. HERR, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *loc. cit.*, p. 157.

71. L. DAURIAC, « Art et philosophie » (1885), *in Croyance et réalité*, F. Alcan, Paris, 1889, p. 309.
72. *Ibid.*, p. 306.
73. *Ibid.*, p. 283.
74. *Ibid.*, p. 306.
75. Relevons également *science(s)* (75 occurrences), *imitation* (57) et *société(s)* (54).
76. Le substantif masculin *social* apparaît à une seule reprise, opposé à *individuel* (lettre de Gumplowicz). Coste procède sur un même mode dichotomique : « S'il y a des lois, il faut nécessairement les attribuer à une cause extérieure et supérieure aux individus, c'est-à-dire à l'action sociale elle-même. » Seul Espinas formule explicitement le problème de l'individu et de la société : « J'allais de l'individu à la société. Vous vous allez de la société à l'individu, ce qui est aussi vrai. » Hormis ces trois cas, le thème individu/société – qui se prête par excellence à l'écriture théorique et domine *de facto* dans les textes publiés – est absent de notre corpus (Espinas, dans son courrier daté du 18 juin 1890, commente du reste certains passages des *Lois de l'imitation* et renvoie à des pages de ses *Sociétés animales*) ; à l'inverse, la forte présence des termes *psychologie* et *social(e)* atteste la diffusion de nouvelles façons de se représenter les relations humaines, au-delà des espaces de mise en forme scientifique de ces représentations.
77. On ne développe pas l'analyse des occurrences de *psychique* (12) et *psychologique* (37). Dans la plupart des cas, et systématiquement s'agissant de *psychique*, il est fait référence à des processus et à des structures objectifs (« actes interpsychiques », « facteur[s] psychique[s] » [3], « être psychique », « fonction psychique », « influence psychique », « ordre psychique » [2], « phénomènes psychiques », « rapports psychiques » [2]). *Philosophique* apparaît enfin à 17 reprises, et ce qui vaut pour le nom vaut pour l'adjectif : un grand flou sémantique et référentiel. Il n'est fait référence qu'une fois au « point de vue purement philosophique » (il est question du philosophe Frédéric Paulhan, auquel Jules Liégeois oppose sa « compétence sous le rapport économique en suggestionniste »). En majorité, *philosophique* équivaut à PRODUCTION SAVANTE (« travaux philosophiques » [2], « ouvrages philosophiques », « publications sociologiques, psychologiques et philosophiques »). Dans cinq cas, il est question de la revue de Ribot.
78. Il est significatif que les partisans d'une réorientation de l'enseignement de la philosophie vers l'initiation aux méthodes scientifiques, notamment des publicistes tentés à la fois par la littérature et par la science – comme Léon BÉLUGOU, collaborateur de *La Revue blanche*, admirateur de Taine et éditeur des cours de Ribot au Collège de France –, aient estimé que « tout ce qui s'est fait d'original dans notre pays l'a été en dehors de l'Université et en un sens malgré elle. M. Gabriel Tarde est un magistrat ; M. Th. Ribot, professe au Collège de France, et pendant longtemps a été en butte à l'hostilité sourde de la Sorbonne » (« La philosophie à l'université », *La Revue blanche*, vol. VIII, janvier 1895, p. 73). Quant au « cours de sociologie » professé par Durkheim à l'université de Bordeaux, et « auquel les étudiants se port[ai]ent en foule », il témoignait précisément que « le meilleur aliment à donner aux curiosités et aux inquiétudes qui nous travaillent en ce moment, c'est l'étude abordée franchement des difficultés de toutes sortes au milieu desquelles nous nous débattons » (*ibid.*, p. 77). Il était difficile de mieux évoquer la centralité nouvelle du référentiel sociologique.
79. Même si son opposition à la philosophie traditionnelle a été relativisée. Voir D. MERLLIÉ, « Les rapports entre la *Revue de métaphysique* et la *Revue philosophique* : Xavier Léon, Théodule Ribot, Lucien Lévy-Bruhl », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 98, 1993, p. 59-108.
80. A. ESPINAS, « Notice sur la vie et les œuvres de M. Gabriel de Tarde », *loc. cit.*, p. 405.
81. *Idem*, *Les Origines de la technologie. Étude sociologique*, F. Alcan, Paris, 1897, p. 281.
82. *Idem*, « Notice sur la vie et les œuvres de M. Gabriel de Tarde », *loc. cit.*, p. 412.
83. *Ibid.*, p. 407.
84. *Ibid.*, p. 413.
85. « Tarde a donc feint de renoncer à la métaphysique plutôt qu'il n'y a renoncé en effet » (*ibid.*, p. 409).
86. Lettre de X. Léon à O. Hamelin, 1er mai 1907, cité dans S. SOULIÉ, *Les Philosophes en République*, *op. cit.*, p. 299.
87. Lettre d'É. Halévy à X. Léon, avril ou mai 1893, *in* É. HALÉVY, *Correspondance 1891-1937*, Éd. de Fallois, Paris, 1996, p. 140. Halévy avait naturellement à l'esprit la « philosophie » en tant que

discipline séparée des sciences, supervisant leurs méthodes et faisant le tri dans leurs résultats, conformément à ses exigences d'unité et de totalisation inspirées par les grands textes et les schèmes conceptuels de la tradition « philosophique » instituée (de Platon à Kant). Comparons trois lettres de demande d'admission à la Société française de philosophie (1948-1950). Que peuvent bien avoir en commun un aristocrate, ancien collaborateur de la *Revue philosophique* de Ribot, admirateur de Tarde, « ancien président de la Société de Statistique » s'étant « occupé de questions touchant la philosophie, telles que l'évolution de l'inégalité sociale », et qui, l'année précédente, a lu devant l'Académie des sciences morales et politiques un mémoire sur la « psychologie de l'amour » (lettre de C. Mourre à R. Bayer, 6 mai 1948 [CAPHÉS, fonds de la Société française de philosophie, SFP 35.2]) ; un Claude Lévi-Strauss dressant sans chaleur une liste impressionnante de titres (de son agrégation de philosophie à sa Légion d'honneur en passant par sa mission au Brésil) (lettre à R. Bayer, 13 mai 1948), et un professeur de lycée possédant tous les attributs du philosophe de métier : « Je suis *Agrégé de Philosophie*, membre de la *Société languedocienne de Philosophie* et j'ai deux projets de *thèses* : l'une avec Mr Gouhier sur la pensée de Descartes, l'autre sur l'Absolu dont feu Mr Laporte assumait la direction » (lettres de L. Meynard à R. Bayer et à D. Parodi, 2 janvier 1950) ? Rien ! Les deux premiers se réfèrent au mieux à l'ancien signifiant *philosophie*, prédisciplinaire ou adisciplinaire ; le troisième se reconnaît pleinement dans le nouveau signifiant disciplinaire (c'est-à-dire dans la philosophie comme activité séparée des sciences, requérant la maîtrise d'un corpus d'œuvres, d'une langue, de problématiques et de schèmes spécifiques).

88. Lettre de L. Couturat à X. Léon, 22 avril 1899, citée dans S. SOULIÉ, *Les Philosophes en République*, *op. cit.*, p. 121.

89. Lettre de X. Léon à É. Halévy, août 1900, citée dans *ibid.*, p. 123.

90. Lettre de L. Couturat à X. Léon, 22 avril 1899, citée dans *ibid.*, p. 121.

91. Lettre de X. Léon à É. Halévy, août 1900, citée dans *ibid.*, p. 123.

92. ANONYME, compte rendu de M. Farge, *Le Cerveau, l'Âme et les Facultés*, *in Revue scientifique*, XLVII, 5, 31 janvier 1891, p. 148.

93. ANONYME, compte rendu de W. James, *The Principles of Psychology*, *in Revue scientifique*, XLVII, 6, 7 février 1891, p. 181.

94. P. ALBERTONI, « La physiologie et la question sociale », *Revue scientifique*, XLVII, 8, 21 février 1891, p. 230.

95. *Ibid.*, p. 231.

96. ANONYME, compte rendu de G. Encausse, *Essai de physiologie esthétique*, *in Revue scientifique*, XLVII, 10, 7 mars 1891, p. 308.

97. H. MASSIS, *Jugements. Renan – France – Barrès*, Plon, Paris, 1923, p. 62.

98. E. RENAN, *L'Avenir de la science*, *op. cit.*, p. 221.

99. *Ibid.*, p. 227-228.

100. R. DOUMIC, « Les derniers travaux de la psychologie collective », *Revue des deux mondes*, tome IV, 1901, p. 457.

101. L. LÉVY-BRUHL, « Questions sociologiques », *loc. cit.*, p. 778.

102. H. MAZEL, « Science sociale », *loc. cit.*, p. 244. Cela avait une conséquence immédiate, exprimée ainsi par Durkheim : « Nous n'admettons plus aujourd'hui qu'on puisse spéculer sur la nature de la vie, sans s'être initié, au préalable, à la technique biologique ; par quel privilège pourrait-il être permis au philosophe de spéculer sur la société, sans entrer en commerce avec le détail des faits sociaux » (É. DURKHEIM, compte rendu de S. Jankélévitch, *Nature et Société*, *in L'Année sociologique*, vol. X, 1907, p. 171). Ce simple constat, dans l'esprit de son auteur, suffisait sans doute à régler la question de son rapport à la philosophie (sa discipline de formation). Avec ce constat, on pourrait tenir un « point de départ » aussi valable que l'« *opacité de la notion de philosophie dans l'œuvre de Durkheim* » dont parle Giovanni PAOLETTI, et qui l'empêche d'exprimer nettement, à notre avis, ce qui fut peut-être le *véritable* fil conducteur de l'œuvre durkheimienne, à savoir l'idée selon laquelle l'écriture théorique (avec ses différents ressorts et facettes possibles, la dialectique, la généralisation, la métaphore, etc.) dépend en science d'une *double maîtrise pratique*, qu'on pourrait qualifier d'« empirique » mais qui, en fait, annule l'opposition empirie/théorie :

1. maîtrise « méthodique » d'un objet appartenant à un ordre de réalité donné ; 2. maîtrise « épistémologique » (mais, une fois encore, les catégories habituelles sont inadaptées) des caractéristiques de cet objet étant donné les caractéristiques, *par rapport aux autres ordres*, de l'ordre de réalité dont il relève. Mais on est vraiment loin de connaître aussi bien que lui le corpus durkheimien, et il faut renvoyer à sa fine étude, *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*, Classiques Garnier, Paris, 2012 (citation p. 20).

103. Lettre d'É. Halévy à X. Léon, 21 octobre 1892, *in* É. HALÉVY, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 77.

104. Conformément à la représentation unitaire et synthétique de la philosophie qui était de mise dans l'enseignement secondaire (sans remonter jusqu'à Descartes, qui voyait dans la métaphysique les « racines » de l'arbre de la philosophie, et dans la morale, le « dernier degré de la sagesse »). On pouvait lire dans les instructions du 15 juillet 1890, concernant l'enseignement de la philosophie : « Par la psychologie et la morale, elle donne l'unité aux lettres, par la logique et la métaphysique, elle donne l'unité aux sciences » (cité dans B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.*, p. 178). C'est dire que la double menace (qui transcendait l'opposition lettres/sciences) de la psychologie physiologique et de la sociologie était contournée *via* l'activation d'un principe fondamental d'unité et de totalisation, étayé sur la « raison » et inculqué aux élèves de la classe de philosophie à travers, notamment, l'exercice de la dissertation (voir *ibid.*, p. 190-194).

105. Lettre d'É. Halévy à C. Bouglé, 21 septembre 1904, *in ibid.*, p. 356.

106. P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980, p. 113.

107. Lettre d'É. Halévy à C. Bouglé, 1892 (septembre ou octobre), *in Correspondance*, *op. cit.*, p. 72.

108. Lettre d'É. Halévy à X. Léon, 21 octobre 1892, *in ibid.*, p. 77.

109. Lettre d'É. Halévy à X. Léon, 31 août 1891, *in ibid.*, p. 65.

110. Lettre d'É. Halévy à X. Léon, Pâques 1893, *in ibid.*, p. 139.

111. É. DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. XII.

112. *Ibid.*, p. XIII.

113. Lettre d'H. Bergson à C. Bouglé, 20 janvier 1924, *in* H. BERGSON, L. BÉRARD et P. BESNARD, « Lettres de Bergson et de Bérard », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, 1979, p. 269.

114. Lettre de G. Richard à D. Parodi, 27 mai 1919 (CHSP, fonds Dominique Parodi).

115. De ce point de vue, il n'y a pas à douter que l'« empirisme » et l'« historicisme » menacent l'« existence même de l'activité philosophique » (P. BOURDIEU, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris, 1979, p. 585).

116. Lettre d'A. Fouillée à D. Parodi, 18 septembre 1910 (CHSP, fonds Dominique Parodi).

117. Lettre d'H. Bergson à C. Bouglé, 20 janvier 1924, *in* H. BERGSON, L. BÉRARD et P. BESNARD, « Lettres de Bergson et de Bérard », *loc. cit.*, p. 269.

118. Lettre d'E. Goblot à D. Parodi, 31 mai 1919 (CHSP, fonds Dominique Parodi).

119. Cité dans B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.*, p. 178.

120. Lettre d'H. Bergson à C. Bouglé, 20 janvier 1924, *in* H. BERGSON, L. BÉRARD et P. BESNARD, « Lettres de Bergson et de Bérard », *loc. cit.*, p. 269.

121. C'est pourquoi, en Allemagne plus tôt qu'en France, le professeur de philosophie se trouva confronté aux plaintes du profane, désireux d'« obtenir des lumières sur les doutes et réticences de [s]on for intérieur », mais incapable de pénétrer « les grandes œuvres sur l'histoire de la philosophie ou les travaux originaux des philosophes célèbres » (F. SCHULTZE, *Philosophie der Naturwissenschaft. Eine philosophische Einleitung in das Studium der Natur und ihrer Wissenschaften. 1re partie*, E. Günthers, Leipzig, 1881, p. V).

13

La crise sociologique de la pensée philosophique

L'entrée en crise des régimes de pensée qui tenaient jusqu'alors le haut du pavé ne fut pas le moindre des bouleversements provoqués par l'avènement d'un régime scientifique en vertu duquel les opérations d'objectivation et d'historisation susceptibles de porter sur l'ensemble des aspects de l'existence humaine étaient pensables les unes par rapport aux autres. Que la philosophie se trouvât cernée de toutes parts, c'est ce dont les philosophes ne manquèrent pas de s'alarmer au premier chef, tout en faisant, par rapport à cette vérité déplaisante, une série de pas de côté leur donnant les moyens de la nier en même temps qu'ils portaient à la lumière du jour l'essence du discours philosophique (comme discours de contournement des discours scientifiques de ratification de la souveraineté des processus historiques et des structures concaténées constitutifs de la « réalité »).

« Prendre congé de Dilthey »

Le grand historien de la philosophie Kurt Flasch l'a montré de manière exemplaire à propos de Wilhelm Dilthey qui, du régime formé tout au long du XIXe siècle et s'étendant des sciences biologiques aux sciences sociales, fit sien le principe fondamental selon lequel tout ce qu'on croyait atemporel a *une histoire*, des normes morales à la philosophie elle-même, en passant par les formes littéraires ou les systèmes de droit : « Tout ce que nous connaissons est devenu historiquement ; ce n'est qu'à travers l'empirie historique que nous saisissons ce qui est maintenant[1]. » Mais précisément : que tout soit procès constant effraya tant Dilthey qu'il s'efforça, pour conjurer la menace du relativisme qu'il sentait poindre à la faveur de la libération de l'esprit humain des dernières chaînes que

les sciences de la nature n'avaient pas encore brisées, de restituer (partiellement) le concept hégélien d'« esprit », de postuler une sorte de compréhension spontanée de l'objet par le sujet trouvant son origine dans la vie, et de poser la « psychologie comme science de base de la compréhension historique du monde[2] ». Toute cette entreprise d'arraisonnement du régime conceptuel multidimensionnel historisant-génétique et objectivant qui avait pris le relais des théories du XVIIIe siècle (et de leur tendance à loger les « plantes », les « animaux », « mais aussi la société, l'éthique, la politique, la langue et le droit », dans leur propre « système naturel »[3]), visait à réinventer le sujet transcendantal, à refonder la « systématique de Kant[4] » (en l'étendant à l'histoire, à la littérature et à l'art), et à sauver la philosophie, y compris la métaphysique, pour préserver *in fine* la position sociale de l'universitaire « mandarin » et offrir à la classe dirigeante de l'Empire wilhelmien, avec les « sciences de l'esprit », un savoir qui non seulement n'avait rien à envier aux sciences anglaises et françaises, mais, en plus, possédait cette triple vertu de lui redonner confiance en elle, d'affermir sa domination et de vaincre les périls socialiste et anarchiste.

La philosophie représentait un élément de stabilité à un double point de vue. Tout d'abord, Dilthey voulait forger une « théorie des sciences qui procédaient historiquement[5] », qui suivaient une méthode historique (ce qui ne concernait pas seulement la philologie ou les sciences historiques à proprement parler, mais aussi la politique ou la jurisprudence). La raison en était simple : « la philosophie (logique, théorie de la connaissance, théorie de la science), jusqu'à présent, avait été orientée vers les sciences de la nature, particulièrement la physique newtonienne[6] » ; elle devait dorénavant construire un concept de « science » valable, une fois pour toutes, pour les sciences de la culture, pour les sciences historiques. Tel était l'aspect épistémologique de la stabilité procurée par la philosophie.

Il y avait aussi un aspect « moral ». À quelles règles de vie, à quelles valeurs se référer si tout est historique, si tout se transforme sans cesse, si les convictions, sans exception, appartiennent irrévocablement à un univers anarchique ? Dilthey – c'est la thèse brillamment défendue par Flasch – se mit dans l'impossibilité de résoudre cette question « morale » car il accorda la primauté à l'accomplissement du programme épistémologique de type kantien qu'il s'était fixé sous le nom de « critique de la raison historique » (« *Kritik der historischen Vernunft* »). Mais Flasch n'explique pas pourquoi Dilthey opta pour cet ordre de priorité. La réalité est pourtant simple : *la rivalité de la philosophie*

avec les sciences spécialisées au sein du champ universitaire pesait davantage sur les prises de position philosophiques que les attentes émanant du champ politique. La philosophie pouvait-elle survivre à l'« historisation de la pensée, des valeurs et des sciences[7] » ? La réponse est presque contenue dans la question : non, c'est évident – *aucune transformation d'elle-même n'était concevable, sauf celle qui revenait à lui fournir une certaine maîtrise de cette évolution, ou à lui donner l'opportunité de la retourner en sa faveur*.

La « tragédie personnelle » de Dilthey était inséparable de la « tragédie » du régime de pensée philosophique : se soumettre à l'« auto-connaissance historisante [*historisierende Selbstbesinnung*][8] », c'était en finir avec ce régime avant même qu'il eût été refondé. De fait, ce n'est pas un hasard si Dilthey, qui, dans sa jeunesse, avait été tout près d'admettre que la nouvelle conception de l'intériorité humaine et de la vie mentale qui découlait des recherches de psychologie physiologique requérait d'être articulée avec les représentations dynamiques des relations humaines ou du mode d'être ensemble indissociables du vocable « social », revivifia finalement le dualisme cartésien le plus banal en érigeant l'expérience vécue (*Erlebnis*) en une sorte de pont reliant en permanence les objets extérieurs et le monde psychique, en pensant celle-ci sous la forme étrange – négatrice de toute altérité – d'un processus par lequel le « je » se retrouve constamment dans le « tu ». Son objectif, par là, était de fonder la validité objective des jugements (ambition kantienne s'il en est, mais qui n'avait pas pour étai l'équivalent d'une compréhension autonome des mathématiques et de la physique newtonienne). Ce qui le fit renouer, en définitive, lui qui eût voulu être le « *Kant du savoir historique*[9] », avec la métaphysique platonicienne de l'unité du genre humain. Flasch, impitoyable, écrit :

> Il [Dilthey] présume – sur un mode platonicien – l'unité du genre humain comme grandeur réelle qui transparaît en toutes choses ; il construit les objets des sciences de l'esprit d'après le schéma métaphysique de la *profondeur* et de l'*expression*. Il présuppose – sur un mode cartésien – la dualité du monde physique et de l'esprit pour les relier ensuite, mais toujours de telle sorte que nous recherchions le spirituel [*das Geistige*][10].

Ainsi, dans un espace des possibles enjoignant les philosophes à surmonter la crise de l'idéalisme et à juguler l'essor des sciences naturelles, Dilthey fut-il conduit à penser la fondation des *Geisteswissenschaften* (« sciences de l'esprit ») en réinventant une nouvelle version (non épistémologique et même anti-intellectualiste, et par conséquent aporétique) de la raison kantienne. Il s'est affranchi, grâce à des postulats aussi fragiles que le caractère compréhensible immédiat de la vie ou la nature exclusivement psychique des entités historiques,

et peut-être surtout (on l'a vu) *via* le rejet du vocable *sociologie*, des contraintes d'un régime conceptuel qui véhiculait une nouvelle image – objectivante et historisante – de la nature humaine, mais aussi, sans exception de lieu ou de temps, des pensées, des actions, des œuvres humaines. L'historisme, en somme, c'était l'acceptation de l'histoire, de l'historicité, mais, au nom de la liberté éprouvée par les êtres humains, le refus du *déterminisme historique* des sciences humaines et sociales – de « ces sciences se rapport[a]nt au même grand fait : le genre humain[11] ». Heidegger ne s'y trompa pas : contre un certain positivisme (anglais et français), contre la sociologie (le mot et la chose) que des auteurs allemands, comme Tönnies, n'hésitaient pas à faire leur, « Dilthey considéra […] qu'il était de son devoir de sauver la spécificité du monde de l'esprit[12] ».

La « philosophie sociale » au-dessus de tout

Tout se passe comme si Dilthey avait voulu accomplir, d'un seul coup, l'intégralité des opérations possibles de relégitimation de la philosophie par rapport aux sciences humaines et sociales. Aussi ses écrits paraissent-ils saupoudrés avec un peu de tout : le criticisme kantien, l'esprit hégélien, la conception bergsonienne de la philosophie comme connaissance intuitive de l'expérience intérieure, etc.

Mais il exista des versions plus sommaires de ce saupoudrage philosophique. On repère une infinité de variations, souvent indigentes, sur une trame identique. Sans la « philosophie sociale », écrivit ainsi en 1928 (l'année même où il adhéra à la Société nationale-socialiste pour la culture allemande d'Alfred Rosenberg) le penseur conservateur autrichien Othmar Spann, professeur d'économie politique et de théorie sociale (*Gesellschaftslehre*) à l'université de Vienne, « la science de la société et de l'économie serait aussi inconcevable que l'ombre sans le soleil ». Et il crut bon de préciser, sans craindre la caricature : « La philosophie est le soleil, les sciences sociales particulières [*die gesellschaftlichen Einzelwissenschaften*] sont l'ombre[13]. »

Cette prise de position en faveur de la prédominance de la philosophie en général et de la « philosophie de la société » en particulier (censée constituer l'« aboutissement de la philosophie », la « métaphysique » en marquant l'« aube »[14]), de la part d'un professeur de science sociale, témoigne de la

méfiance dans laquelle étaient tenues dans le monde germanique les ambitions empirico-théoriques *sui generis* des sciences sociales et tout particulièrement de la « science de la société » ou de la « théorie de la société » (*Gesellschaftslehre*), c'est-à-dire de la « *Soziologie* », dont le terme n'apparaît jamais sous la plume de Spann qu'entre parenthèses, afin de bien signifier que, s'il n'en méconnaissait pas l'usage, il ne le ratifiait pas pour autant. Affirmant que la pensée scientifique de la société et de l'économie ne pouvait pas se passer d'une assise philosophique (« là où il y a science de l'économie et de la société, il y a philosophie de la société[15] »), à l'encontre de ces spécialistes bornés qui pensaient pouvoir s'en remettre aux seuls faits empiriques directement accessibles, à la pure induction, Spann défendait, en fait, l'idée selon laquelle l'avenir de la philosophie était indissociable de l'explication de la vie spirituelle des êtres humains (explication fournie, en l'occurrence, par la *Gesellschaftsphilosophie*).

C'est au nom de l'esprit (« *Geist* ») que les droits de la philosophie étaient énoncés avec force et les sciences humaines et sociales, invitées à renoncer à l'ambition de reposer sur la seule investigation empirique d'un segment de la réalité sociale-historique. Comment, en effet, les sciences de la « société » pouvaient-elles ignorer que cette dernière consiste fondamentalement en ce que « l'esprit ne se voit lui-même qu'à partir du moment où il y a vision d'un autre esprit[16] » ? Mais, voulait croire Spann, la *Gesellschaftsphilosophie* n'était si évidemment érigée en « savoir philosophique de l'esprit [*philosophische Geisteslehre*] », et réciproquement, et les sciences humaines et sociales n'étaient censées trouver dans cette synthèse un fondement définitif en étant redéfinies ultimement comme des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*), que parce que l'empirisme naïf de la fin du XIXe siècle, le naturalisme pétri de certitudes de l'époque posthégélienne et la croyance en la pure induction et à la puissance de vérité intrinsèque des faits empiriques, typiques d'une période de transition heureusement dépassée, avaient lamentablement fait faillite.

En gros, le fond de son discours relevait d'un néokantisme simplifié. On peut le résumer comme suit : 1. il n'existe aucun accès direct aux « faits empiriques », qui ne sont pas des « choses » mais des constructions de l'esprit ; 2. il n'y a pas moyen de se représenter la réalité sans le filtre de l'esprit et de ses catégories innées de perception ; 3. l'esprit travaille à l'aide de théories préétablies ; 4. cette activité de l'esprit a pour nom « philosophie ». Qu'on en juge :

> Il n’y a pas de pure « recherche factuelle », ni dans la science générale de la société (la sociologie), ni dans la science de l’État, la science du droit, la science de l’économie, ni dans aucune autre science sociale particulière. Ainsi, les « faits » de la société et de l’économie – par exemple, l’« État » ou le « droit », la « tradition », la « concurrence » ou le « progrès » – ne sont pas des cailloux que l’on peut attraper, des choses physiques que l’on peut mesurer et peser, de pures images de la rétine ; ils ne se constituent qu’à partir des actions de la Raison, ils ne sont également établis, à ce titre, que par des actions rationnelles postcréatrices, seulement par la Théorie ! Et il est incontestable que la pensée théorique dans les sciences de l’esprit [*Geisteswissenschaften*] repose universellement sur des présupposés philosophiques[17].

Ainsi était récusée l’idée qu’il pût y avoir d’autres manières de se représenter la réalité de la vie humaine que celle – centrée sur une image de l’être humain en tant qu’être spirituel (être de raison et/ou être d’intuition) et qui se voulait d’emblée unifiante – qui prédominait pour les philosophes. À l’établissement des « faits » par une pensée théorique d’essence philosophique, ils opposaient la naïveté « positiviste » d’un accès direct à la réalité. Or des disciplines comme la sociologie, l’économie ou la psychologie démontraient justement, au même moment, la possibilité de saisir des structures et des processus immanents circonscrits. Sauf qu’elles y mettaient une condition : *relier expressément les nouvelles façons de penser et de parler, les nouveaux concepts, à des procédures d’investigation empirique et de connaissance adaptées*.

L’avènement de ces savoirs, référés à une même réalité à investiguer et à repenser, la *réalité humaine*, et sous-tendus par une même contrainte de spécialisation et d’élaboration d’instruments de connaissance et d’intelligibilité adéquats, témoignait précisément que les « faits » n’étaient pas donnés comme des choses, mais qu’il fallait les sélectionner, les ordonner, les conquérir par le langage et par l’enquête ; de là, par exemple, l’établissement de modèles rendant compte des processus complexes en économie, l’usage de la méthode expérimentale en psychologie, mais aussi le fait que les fondateurs allemands de la sociologie fussent tiraillés entre une approche historique qui supposait une maîtrise des sources et un degré d’érudition que personne sans doute ne sut mieux atteindre que Max Weber, une approche purement conceptuelle ou une orientation empirique nourrie de statistiques. Tönnies, on l’a vu, tenta de réunir la totalité de ces fils. Mais c’était une tâche considérable, pour les pionniers allemands de la sociologie, que de synthétiser en un tout cohérent l’ensemble des attentes – une méthode novatrice, des faits *sui generis*, une nouvelle langue, et *in fine* des solutions ajustées au « problème social », à la « *sozial Frage* » – que le vocable *Soziologie*, en dépit des hostilités académiques qu’il suscitait, semblait cristalliser.

Surmonter la crise de l’idéalisme

C’est par la visée criticiste d’une théorie de la connaissance que s’avéra au mieux la condition de la philosophie comme discours cognitif contraint de construire son autonomie dans un rapport constant avec les disciplines et les savoirs scientifiques. Comme le proclama en 1905 le philosophe spiritualiste Émile Boutroux, importateur de Kant, « c’est dans le problème de la connaissance que se trouve, en dernière analyse, l’objet central et unique de la philosophie[18] ». Avant lui, Paul Janet, disciple de Victor Cousin, avait prudemment amorcé, dans un pamphlet surtout dirigé contre le « positivisme » de Renan et Taine, l’ouverture de la tradition spiritualiste française au kantisme ; cela, en appelant « à chercher dans l’analyse de l’âme humaine, de ses idées fondamentales, de ses opérations, en un mot dans la critique de l’entendement humain et dans l’observation intérieure, le fondement de toute métaphysique[19] ». Une telle ouverture devait beaucoup à la prise de conscience que la philosophie devait « s’accommoder avec » l’esprit scientifique, à moins de « périr par lui[20] » : « Qu’est-ce que la morale sans l’histoire, la logique sans l’étude des langues ou des méthodes scientifiques, la psychologie sans l’ethnologie, la métaphysique sans la physique ? Des sciences abstraites qui courent toujours le risque de se perdre dans une vaine et vide scolastique[21]. »

Or, chez Janet, elle était indissociable d’un aveu d’impuissance qui trahissait autant les limites du spiritualisme cousinien que l’impossibilité de reproduire la geste kantienne de fondement des sciences, dès lors que les ressorts de l’entreprise critique – les catégories de pensée, les compétences cognitives et les normes morales des êtres humains – relevaient désormais de la compétence de nouvelles sciences, la physiologie, la psychologie physiologique et comparative, la philologie, l’ethnologie et les sciences historiques de manière générale (en attendant la sociologie), qu’il s’agissait précisément de « fonder » (et dès lors qu’il était illusoire de penser pouvoir reconstruire des ressorts comparables). Si bien que le travail philosophique d’arraisonnement des faits établis par les sciences se bornait, pour le philosophe spiritualiste, à réaffirmer parallèlement le postulat de l’irréductibilité et de la vérité éternelle de l’âme, c’est-à-dire à cultiver, à l’égard des connaissances produites sur la nature et sur l’humanité, quelque sentiment ineffable du « je ne sais quoi » (soit l’« âme », « Dieu », ou l’« ordre moral »[22]). Cette issue, empreinte de naïveté, suffisait peut-être à

justifier un combat sans répit, vis-à-vis des sciences, contre « une prétention exorbitante », n'invitant « guère aux concessions : […] celle de prendre la place de la philosophie, d'être la philosophie elle-même »[23]. Mais elle pouvait difficilement convaincre la majorité des philosophes de métier d'en tirer simple augure.

Le fait est que le criticisme « pur », né en Allemagne dans une configuration institutionnelle plurielle, parut plus adapté que le spiritualisme (advenu comme idéologie officielle de la monarchie de Juillet) pour sauvegarder l'autonomie du régime de pensée philosophique dans le contexte conflictuel propre au champ universitaire français de la fin du XIXe siècle, outre qu'il consonnait avec l'engagement du régime républicain en faveur de la laïcité. Pour citer les mots célèbres (et performatifs) de Jules Lagneau (1851-1894), la philosophie comme « histoire » et comme « critique de la pensée humaine », comme « métaphysique […] de l'esprit » (« l'esprit s'émancipant de lui-même, de sa nature fausse, opaque, incohérente, empiriquement amassée, héritage de la vie inférieure dont il arrive, la jugeant et la dépassant »[24]), pouvait se déployer librement, sans l'étai scientifique du criticisme originel et sans même songer à endiguer le flot montant des « connaissances empiriques[25] » ni à fonder quoi que ce fût (car comment fonder des sciences comme la psychologie et la physiologie qui, affirmaient Helmholtz et Wundt, étaient en mesure de transformer l'« étude des sources *a priori* kantiennes de la cognition humaine » en une « enquête sur ce qui est psychologiquement et physiologiquement antérieur à tout ce que les humains obtiennent comme savoir matériel »[26] ?), mais comme discours d'autocélébration possédant sa fin en lui-même et son propre référentiel (*via*, notamment, la quête d'une « autre clarté[27] », une « obscure clarté[28] », « sa clarté à elle, bien supérieure à celle de l'évidence[29] » des sciences, et lui permettant de cesser « de faire double emploi avec ce qui n'est pas elle, la religion, la poésie, l'éloquence et le sens commun[30] »). C'est dire que, dans la France de 1880, « l'héritage de la philosophie universitaire [était] aux mains d'une jeune génération formée à la discipline kantienne, qui compt[ait] bien ne pas s'en dessaisir[31] ». Cela valait pour Lagneau lui-même, mais aussi pour Victor Brochard, Octave Hamelin, Gabriel Séailles, ou Émile Boutroux.

Dans son célèbre livre *Philosophy and the Mirror of Nature* (traduit en français sous le titre *L'Homme spéculaire*), Richard Rorty écrit qu'on imagine difficilement ce qui pourrait autoriser à baptiser « philosophie » une entreprise « qui ne serait pas, en quelque façon, une théorie de la connaissance, une méthode pour acquérir des connaissances, ou au moins une indication quant à

l'endroit où se cachent certaines vérités d'ordre supérieur[32] ». Mais cela n'a rien d'énigmatique. Cela ne signifie pas que la philosophie soit par essence « kantienne », et encore moins que la philosophie dominante, en Occident, partage avec les sciences une seule et même conception de la connaissance – comme représentation adéquate de ce qui se situe en dehors de l'esprit – et de l'esprit – en tant qu'il serait armé pour refléter la réalité telle qu'elle est, et qui devrait être pensé comme tel – qu'il reviendrait à une nouvelle philosophie, refusant toute prétention fondatrice, postplatonicienne autant que postkantienne, de mettre au jour et de dépasser. Cela tient, plus prosaïquement, à l'histoire des rapports entre la discipline philosophique et les multiples disciplines scientifiques issues du sein de la « philosophie naturelle » ou de la « philosophie morale » en définissant leurs propres objets de recherche et en s'efforçant de les investiguer avec méthode, et obligées, à cette fin, de rompre avec des manières de penser et des pratiques de plus en plus déconsidérées à la lumière des transformations à l'œuvre dans les différentes configurations nationales de production de connaissances sur le monde humain social-historique, le monde vivant et le monde physique. Cela tient, en particulier, à la forme spécifique revêtue par ces rapports dans le champ universitaire allemand. C'est en Prusse, au début du XIXe siècle, que démarrèrent deux « révolutions allemandes » qui, selon le sociologue Randall Collins, sont solidaires l'une de l'autre : une révolution académique, soit l'« établissement de l'université moderne de recherche » ; une révolution intellectuelle, soit, avec l'idéalisme, l'avènement d'un nouveau « style d'argumentation philosophique »[33]. Cette double révolution marqua, dans les faits, le retour en grâce de l'organisation médiévale de l'enseignement supérieur, qui avait connu un long dépérissement au XVIIIe siècle (ce dont avaient profité les « écoles secondaires », mieux adaptées que les universités aux attentes diversifiées des élites séculières), jusqu'à sa suppression en France, en 1793. L'Université renaissante n'était plus conçue comme un instrument privilégié du monopole de l'Église sur la production de la culture et des connaissances. Sa mission – par laquelle elle retrouvait tout son lustre et justifiait que les « écoles secondaires » fussent placées sous sa coupe – était autre. Grâce à sa structure concurrentielle et à l'autonomie dont bénéficiaient ses membres, elle consistait à produire des connaissances novatrices, et non pas seulement à transmettre – dans un souci d'application pratique – des savoirs établis.

Collins insiste sur le fait que la clef de la réforme résida dans l'amélioration de la position de la faculté de philosophie par rapport aux autres facultés

(théologie, droite et médecine). Non seulement cette faculté était dorénavant une faculté supérieure à part entière (et non plus le lieu d'une formation préalable aux études de théologie, de droit ou de médecine), mais son autonomie à l'égard de l'orthodoxie religieuse et sa vocation à enseigner les sujets de recherche les plus avancés étaient affirmées avec force[34]. Car il convient de le souligner : les sciences appartenaient toutes à la faculté de philosophie, même si elles y étaient dominées en nombre de chaires par la philosophie *stricto sensu*. Le vocable *philosophie* embrassait donc un discours abstrait généralisant hautement sophistiqué tout autant que des connaissances empiriques obtenues par des disciplines spécialisées (philologie, histoire de l'art, physiologie, science physique, etc.) ; ce qui, dans les deux cas, disqualifiait les « amateurs ». Cette disqualification opéra plus tôt en Allemagne qu'ailleurs. Quelques décennies avant la fondation en 1810 de l'université de Berlin, l'expansion du marché de l'imprimé, combinée au développement d'un patronage laïc des savants, avait en effet vu apparaître la figure du « philosophe » comme intellectuel-littéraire : la polémique partisane et le style littéraire, le traitement des questions d'actualité et l'invention de divertissements littéraires, note encore Collins, attestaient un « ton général antiphilosophique[35] », ce qui marquait un contraste saisissant avec l'abstraction métaphysique inhérente à l'enseignement spécialisé de l'Université médiévale.

La nouvelle position prééminente de la philosophie (entendue comme discours technique spécifique de totalisation abstraite situé par rapport aux sciences *et* comme cadre englobant des sciences) fut donc indissociable d'un regain de l'Université, grâce auquel devait naître l'élite intellectuelle dirigeante dont l'Allemagne – cette nouvelle République de Platon – avait besoin[36]. Avec la domination de l'idéalisme, la philosophie comme pratique intellectuelle métaphysique paraissait d'autant plus légitime que les sciences étaient censées se cultiver dans son giron conformément à des principes absolus (gouvernant le monde *et* l'esprit) dont elle affirmait détenir seule la clef. Ni les sciences pour leur propre compte ni la théologie n'étaient en mesure de rivaliser avec la critique transcendantale. L'idéalisme fut donc bel et bien, en Allemagne, la « contrepartie intellectuelle de la révolution universitaire[37] » ; et il est remarquable qu'aucune révolution de ce type, que ce fût en France, en Italie, en Grande-Bretagne, en Suède ou aux États-Unis au cours des dernières décennies du XIXe siècle, n'ait été privée du corrélat de l'idéalisme philosophique, peu importe son contenu ou sa provenance[38]. Cela s'explique sans doute par la nécessité de justifier la possibilité d'un arbitrage extrascientifique, proprement

philosophique (transcendantal), des connaissances congruentes à la réalité produites par des disciplines de recherche dans une configuration concurrentielle que rien, sinon la mobilisation idéologique des philosophes, n'empêchait d'être régie par des principes scientifiques immanents ; et par le besoin de fournir à la société (et au pouvoir politique) des normes éthiques et morales indiscutables (et dont le caractère incontestable devait dorénavant être cherché dans la « raison » plus que dans les textes bibliques).

Mais toute médaille ayant son revers, la remise en cause de l'harmonie procurée par l'idéalisme entre la philosophie au sens technique et l'ensemble des sciences, à partir du milieu du XIXe siècle (à la suite de la chute de l'hégélianisme, cette version métaphysique radicale de l'idéalisme, et à la faveur de l'avènement du naturalisme), entraîna une crise de l'Université elle-même – une crise beaucoup plus profonde que la « crise de croissance » (des effectifs étudiants) qui atteignit un pic avant la Première Guerre mondiale – et menaça la position sociale des « mandarins allemands ». Toute une vision du monde sembla mise en péril par la façon dont on posa le problème des rapports entre les sciences et la philosophie dans un décor qui devait rester unitaire sauf à tomber en miettes. Le remplacement de l'idéalisme par le naturalisme flotta tout d'un coup dans l'air. Notons ce seul symptôme : selon le point de vue « naturaliste », il n'y avait rien de contradictoire dans le fait d'attribuer des chaires de philosophie à des adeptes de la psychologie expérimentale ; tandis que, selon le point de vue « idéaliste », cela équivalait à démolir les acquis de la révolution humboldtienne. Le danger était, ni plus ni moins, la disparition de la philosophie comme activité de pensée spécifique au nom de la philosophie comme cadre englobant des sciences (lesquelles prétendaient à présent se doter de schèmes de pensée adaptés aux données factuelles qu'elles mettaient au jour relativement aux structures et processus objectifs constitutifs de la réalité concrète, et aux méthodes employées à cette fin).

Dans ces circonstances, résister au nouveau régime de pensée scientifique, n'était-ce pas, plus que jamais, puiser dans un arsenal de méthodes et de problématiques qui datait de l'Université médiévale et participait fondamentalement d'un univers mental caractérisé par la croyance en une transcendance et en un ordre intangible ? Entre la métaphysique, la logique, l'épistémologie et la phénoménologie, les positions de repli susceptibles d'être transformées en positions d'assaut ne manquaient pas. La psychologie constitua la cible privilégiée des flèches qu'elles permettaient de tirer. Puis vint le tour de la sociologie. Le néokantisme, dans cette bataille, témoigna de l'aspect de plus

en plus arbitraire revêtu par la quête d'une unité supérieure des sciences tout autant que de la formation matricielle d'un discours philosophique abstrait distinct des sciences et revendiquant cette séparation jusque sur un plan institutionnel.

La philosophie est confrontée depuis lors à un problème existentiel. Les réflexions de Rorty sur la supposée essence spéculaire prêtée aux êtres humains par les sciences occidentales et par leurs alliées ou garantes, la philosophie de l'esprit et la théorie de la connaissance, ne représentent peut-être qu'une manière, subtile et brillante, mais une manière parmi d'autres, innombrables, de contourner ou de relativiser ce problème qu'une approche mêlant sémantique historique et sociologie des disciplines et des configurations de savoir conduit tout au contraire à pointer, et à analyser.

Significativement, Rorty ne se contente pas de noyer le problème spécifique de la crise du référentiel philosophique dans un problème plus large qui concernerait également les sciences – celui des impasses prétendues de la métaphore spéculaire. Tout laisse à penser, en outre, qu'il n'aperçoit qu'une partie de la réalité. Car la philosophie, avec Kant et sous l'impact de la physique newtonienne, n'a pas seulement pris la forme d'une théorie de la connaissance. Elle a aussi endossé un rôle anthropologique. La souveraineté de la philosophie était censée s'exercer relativement à l'auto-connaissance humaine (sur tous les plans) et aux conditions de possibilité de la connaissance humaine du monde. Grâce à la possession de ce domaine, la philosophie voyait donc son indépendance garantie vis-à-vis des sciences de la nature physique et de la religion. Or l'avènement d'un régime conceptuel scientifique s'étendant de la biologie à la sociologie consacra la perte de cette souveraineté amarrée à la conscience du sujet connaissant. Le problème n'était pas que les sciences fussent de plus en plus nombreuses à se développer et à creuser un sillon original (en termes d'objets investigués, de méthodes mises en œuvre et d'instruments de conceptualisation). Le problème tenait à ce que la prise d'autonomie des sciences anthropologiques, des sciences humaines et sociales, n'était pas, n'était plus assignable à un principe unique à partir duquel délimiter le périmètre d'une souveraineté philosophique. Or tel avait été le tour de force du criticisme kantien, plaçant sous la responsabilité directe de la philosophie les études anthropologiques, et sous sa responsabilité indirecte – par le biais des *a priori* – l'examen du monde physique.

En somme, à partir du milieu du XIXe siècle, les philosophes se retrouvèrent confrontés à la question suivante : comment rééditer ce tour de force, sachant

que le terrain anthropologique était dorénavant occupé par un ensemble de plus en plus riche de sciences spécialisées, qui s'acheminaient vers un régime conceptuel de plus en plus autonome ? Et sachant en outre que cette autonomie tendait à se manifester spectaculairement, avec la sociologie, par le fait que la question ultime des conditions et ressorts de la connaissance humaine avait pris une tournure inédite, à la faveur de laquelle les plus hautes « créations de l'esprit humain » étaient référées à des configurations du pensable et à des configurations des possibles intellectuels et scientifiques circonscrites dans le temps et dans l'espace, et porteuses, par les ressources et capitaux divers disponibles en leur sein, de tout un passé sédimenté ?

C'est dire que les « conditions sociologiques de la connaissance » (pour reprendre le titre de l'une des rubriques de *L'Année sociologique* durkheimienne) s'imposaient désormais irrésistiblement à l'attention. *La sociologie de la connaissance porta un coup fatal au référentiel philosophique de type kantien.* Le parachèvement d'un régime conceptuel processuel-multidimensionnel qui s'étalait des sciences biologiques aux sciences sociales, qu'elle scella à bien des égards en même temps que l'abandon, sans perte ni fracas, indicible et inavouable, presque à l'insu des acteurs, du rêve d'une science unifiée et de l'idéal cognitif mécaniste (ce que confirmèrent parallèlement les transformations de la physique classique et le « problème ontologique du déterminisme[39] » qui en résulta), contraignit la philosophie des sciences ou l'épistémologie à devenir de part en part historiques ou à faire leur l'idée de déterminations plurielles pesant sur les êtres humains, leurs créations et leurs institutions[40]. Le biologiste et historien des sciences Ludwig Fleck l'exprima bien en 1935 :

> La biologie m'a appris à toujours analyser un domaine en train de se développer au travers de l'histoire de son développement. Qui peut, aujourd'hui, travailler dans le domaine de l'anatomie sans connaître l'embryologie ? De la même manière, toute théorie de la connaissance qui ne pratique pas l'analyse historique comparative n'est qu'un vain jeu de mots, une *epistemologia imaginabilis*. […] Les trois quarts au moins, la totalité peut-être, du contenu de la science sont conditionnés et peuvent être expliqués par l'histoire de la pensée, la sociologie de la pensée et la psychologie[41].

Un tel constat était absolument dévastateur pour la pensée kantienne et néokantienne !

En résumé, de la biologie darwinienne à la sociologie de la connaissance, un cycle s'est ouvert au cours duquel l'intégralité des problèmes que Kant avait cru résoudre de manière définitive dans ses trois *Critiques*, en particulier dans les deux premières (soit la raison pure comme solution au problème de la

connaissance humaine du monde physique, et la raison pratique comme solution au problème du vivre-ensemble humain et des normes morales), ont été reformulés par le truchement d'outils de connaissance et de conceptualisation de la dynamique des processus historiques et des structures immanentes. Il serait absurde de reprocher au philosophe de ne pas avoir pressenti l'importance de ces derniers (ou d'avoir inventé des schèmes sophistiqués dans lesquels certains néokantiens, et d'autres, comme Spann, glanèrent la matière de discours conservateurs et réactionnaires). Dans ce nouveau régime de pensée, la morale ne pouvait plus être sérieusement vue comme un impératif catégorique aux origines ineffables ; et les concepts de cause et d'espace ne pouvaient plus être dissociés sans dommage de la réalité des processus de transmission intergénérationnelle des moyens de connaissance et d'orientation.

La réactivation du référentiel philosophique supposa dès lors :

1. Sur le plan de la théorie de la connaissance, l'adoption d'un discours de légitimation de la souveraineté philosophique de plus en plus arbitraire et déconnecté de la pratique des sciences (il suffit de penser au traitement réducteur que fit subir Karl Popper à la notion d'expérience scientifique).

2. Sur le plan anthropologique, ou sur le plan de l'image humaine, l'accentuation du caractère non conditionné, libre ou autofondé du « sujet », en dépit même de la conscience de tous les déterminismes constitutifs de la « condition humaine de la pluralité[42] », comme l'attesta Hannah Arendt :

> Les conditions de l'existence humaine – la vie elle-même, natalité et mortalité, appartenance au monde, pluralité, et la Terre – ne peuvent jamais « expliquer » ce que nous sommes, pour la bonne raison qu'elles ne nous conditionnent jamais absolument. Telle a toujours été l'opinion de la philosophie distincte des sciences (anthropologie, psychologie, biologie, etc.) qui s'occupent aussi de l'homme[43].

Cette obsession distinctive alla jusqu'à engendrer une conception du sujet qu'on ne s'étonne même plus de ne pouvoir faire correspondre ni au sujet biologique, ni au sujet psychologique, ni au sujet social, ni même au sujet (kantien) comprenant et transcendant l'ensemble de ces registres déterministes par l'intermédiaire d'une relation au divin dont témoignerait la détention de facultés cognitives indépendantes de l'expérience, mais qui se réduit au substantif le « *moi* », à un « moi » général, à un sujet métaphysique que les philosophes se proposèrent d'élucider librement, à la troisième personne, au nom de l'autonomie absolue, de la toute-puissance et des ressources autonomes illimitées de la pensée subjective[44].

3. Sur le plan rhétorique, une sophistication extrême des schèmes argumentatifs postulant un en deçà ou un au-delà des sciences et des réalités investiguées par les sciences, un caractère ésotérique de plus en plus marqué (car il fallait passer sous les fourches caudines de l'*anticipation* et de la *compensation*) du langage philosophique ou plus précisément des langues philosophiques.

Sociogenèse du kantisme

Il est difficile d'imaginer une prise de position philosophique digne de ce nom qui ne reposerait pas sur la recherche d'une formule d'équilibre entre ces trois composantes. Pour comprendre ce phénomène, on serait tenté de relire toute l'histoire de la philosophie dans le champ universitaire comme l'histoire de la cristallisation d'un habitus professionnel progressivement coupé de la pratique (ou du suivi exhaustif) des sciences et purgé de la croyance en une transcendance divine. Commodément, on verra en Kant l'inventeur d'une posture de défense de l'indépendance de la philosophie à l'égard de la théologie (dont il partageait en même temps le refus de l'immanence du monde) et de la science (dont il partageait en même temps l'ambition de connaissance rationnelle et à laquelle il voulait prêter l'« œil de la philosophie[45] »). L'autonomie de la philosophie, pour lui, ne se dissociait pas d'une conception religieuse du monde et s'étayait sur la compréhension des sciences dans leur état le plus avancé (fût-ce pour faire dépendre leur possibilité de données *a priori* de l'esprit, c'est-à-dire de l'auto-connaissance de la raison humaine). Une telle posture, devenue fin en soi et pouvant se passer à la limite et des mystères de la religion et des lumières de la science, finira par caractériser l'habitus proprement philosophique.

Randall Collins a bien montré (si on reformule ses conclusions dans le sens d'une sociologie peut-être plus dispositionnaliste et structurale que la sienne) que Kant, issu d'un milieu protestant piétiste, marqué, lors de ses études universitaires, par l'enseignement d'un professeur piétiste et wollfien (Martin Knutzen), fortement impressionné, en partie sous l'influence de ce dernier, par le système de Newton (qui lui inspira une *Cosmogonie* puis, en 1755, une *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*), fut contraint de prendre position par rapport aux deux fronts qui avaient été ouverts, en particulier à Leipzig, contre les tenants des positions philosophiques dominantes dans l'enseignement

universitaire, à savoir les continuateurs de la métaphysique leibnizienne telle que l'avait vulgarisée et systématisée Christian Wolff : un premier front, à l'initiative de rivaux universitaires tournés vers le piétisme et le thomisme, qui accusaient avec véhémence les wolffiens de défendre une vision du monde athée et déterministe ; un second front, à l'initiative de savants newtoniens et baconiens, protégés par le roi de Prusse Frédéric II, membres de l'Académie de Berlin, qui contestaient notamment l'enseignement wolffien des mathématiques, et parmi lesquels figurait Johann-Heinrich Lambert, un des interlocuteurs privilégiés du philosophe de Königsberg[46].

On sait également que Kant consacra plus de dix années, sans presque rien publier, après avoir été nommé en 1770 professeur ordinaire de logique et de métaphysique et rédigé pour l'occasion une dissertation intitulée *De la forme et des principes du monde sensible et intelligible*, à composer sa *Critique de la raison pure* (1781), c'est-à-dire à relever les défis que lui imposa sa perception de l'espace des possibles de son temps. L'importance qu'il accorda à partir de 1762 à l'anthropologie morale de Rousseau – sans qu'il reprît à son compte le mythe du bon sauvage et l'image négative d'une société par essence corruptrice – a également été soulignée[47]. Et les témoignages ne manquent pas sur sa vie et sur sa personnalité, par exemple sur la « conscience d'un parfait bien-être[48] » qui l'habitait depuis l'enfance et qu'il devait à ses parents.

On peut avancer, sur la foi de ces quelques éléments, que l'aspect révolutionnaire de la philosophie critique résida en ceci qu'elle répondît au réquisit d'une *distinction entre les trois grands ordres cognitifs de la science, de la religion et de la philosophie permettant de préserver, en même temps, leur insertion dans un cadre de pensée unitaire*. Kant, mû par un « instinct » moral piétiste (la « loi morale dans mon cœur »), n'ignorant rien des sciences (que ce fût la géographie physique, la minéralogie, l'anthropologie, l'histoire naturelle, la pédagogie, la mécanique, la physique théorique ou les mathématiques, autant de matières qu'il enseigna) et soucieux « professionnellement » de défendre les prérogatives de la faculté de philosophie[49], possédait une maîtrise parfaite du jeu qu'il s'agissait de jouer : *opérer des démarcations sans rompre l'harmonie universelle de la foi et du savoir hors de laquelle elles ne pouvaient pas être légitimes*.

Cette harmonie, il la fit dépendre de l'esprit humain, plus précisément de la conscience du « *je pense* », de ce qu'il appela l'« unité transcendantale de l'aperception », laquelle, par le truchement de facultés synthétiques de liaison *a priori*, était censée rendre possible la connaissance expérimentale non pas des

choses en elles-mêmes (soumises à la seule souveraineté divine), mais des « phénomènes » : ce qu'étaient, par exemple, pour des êtres humains ne possédant aucune autonomie à l'égard de Dieu, mais seulement « eu égard à la sensibilité[50] », les lois universelles de la nature. Il y allait d'une harmonie inaltérable (mais dont le caractère « préétabli » n'avait plus grand-chose de leibnizien puisqu'il était suspendu à l'imagination créatrice du sujet) entre Dieu et l'ordre du monde, entre l'esprit humain et les « phénomènes » se manifestant à lui par élection divine, entre le christianisme et la « plus pure foi morale de la raison[51] », entre la nature et la liberté, entre le monde matériel et le monde spirituel. Il est vrai que la garantie divine dont bénéficiaient les opérations de l'entendement humain était moins directe, ou moins évidente, que chez Descartes. Pour la deviner, en somme, il fallait passer par le filtre de la logique transcendantale. Telle fut l'invention géniale de Kant. Cela dit, il n'y avait rien de bien original dans le fait de postuler l'impossibilité humaine de connaître la chose en soi, pour ne pas attenter à l'« intelligence suprême » de Dieu, « auteur du monde » : seul « l'entendement divin est l'entendement suprême et pur, qui connaît les choses absolument, telles qu'elles sont en elles-mêmes »[52].

Il n'est pas surprenant que l'interprétation des prises de position kantiennes divise les commentateurs, qui s'opposent sur des points cruciaux. On peut juger, après coup, que Kant jeta impitoyablement du sel sur les plaies de la métaphysique, cette « pensée dogmatique » autoalimentée jusqu'au délire qui avait subi les assauts de nouveaux modes de connaissance, d'une nouvelle méthode, la méthode expérimentale, dont il consacrait l'inéluctable justesse (qu'elle eût fait ses preuves dans le domaine de la physique depuis au moins un siècle ne pouvait plus être mis en doute) en limitant le périmètre d'exercice de la raison humaine à l'expérience possible.

Mais on peut estimer aussi qu'il livra une « guerre idéologique » des plus subtiles, au nom de la métaphysique (sans laquelle « il ne saurait y avoir en somme de philosophie[53] »), contre la transformation radicale des manières de penser que risquait d'induire la révolution scientifique entendue à la façon de David Hume. Le mode humien de liaison de la conception empirique de la connaissance au sujet isolé (*id est* : il n'y a de connaissance qu'en tant qu'elle trouve son origine dans les sens du sujet humain isolé) menaçait peut-être davantage l'idée de « Dieu » que la théorisation kantienne d'une connaissance formelle qui, au-delà de la connaissance des règles universelles de base de la pensée, englobait la connaissance dite « transcendantale » des objets de la

philosophie naturelle et de la philosophie morale, et des lois qui les gouvernent, en tant qu'ils sont mis en forme *a priori* (respectivement par la raison pure et par la raison pratique).

Et en effet : nonobstant la foi rationnelle découlant de la morale, c'était sauver l'idée de « Dieu » – quand même fallait-il dorénavant la considérer comme « indémontrable », à l'instar de tout ce qui appartenait à la métaphysique – que de montrer combien les connaissances issues des mathématiques et de la physique newtonienne procédaient non pas de la nature humaine physiologiquement ou psychologiquement appréhendable, non pas d'une logique générale, mais de catégories de pensée spécifiquement adaptées aux objets de l'expérience, aux « phénomènes », et constituant (implicitement) autant de dons effectués libéralement par Dieu aux humains en même temps qu'il les privait de tout accès direct à la chose en soi, s'en réservant le monopole. C'était d'une parfaite cohérence ; ce fut l'apport spécifique de Kant[54]. Par là, il garantissait à la philosophie, avec la conscience transcendantale, un espace qui lui était propre, indépendant de ces sciences de la nature humaine, de la cognition humaine ou des actions humaines qui émergeaient tout juste et dont il proscrivit à bien des égards, comme par anticipation (notamment à travers ses critiques de la « philosophie populaire » de Wolff), l'intégration dans la philosophie « pure ». Et il lui permettait de reprendre le contrôle d'une science, la physique, qui s'était développée avec un exceptionnel succès en désavouant tous les schèmes de pensée et dogmes de la métaphysique établie.

C'est à Gérard Lebrun, l'un des lecteurs les plus profonds et les plus enthousiasmants de Kant, qu'on doit, du reste, cet aveu étonnant : la philosophie est avant tout un « art de la guerre idéologique » qui ne se déploie jamais mieux, comme art de la feinte et des « retraites stratégiques »[55], que lorsqu'il s'agit de ne céder sur rien vis-à-vis des leçons de la recherche scientifique. L'activité spéculative nommée « philosophie » perdrait toute raison d'être si la connaissance des réalités naturelles et des réalités humaines devait ne plus être rapportée à un ordre de problèmes et de problématisation *autre* que celui procédant des opérations mêmes d'investigation des faits empiriques. Ainsi certains commentateurs affirment-ils que Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, ne prétendait à rien d'autre qu'à consolider les sciences de la nature (cette interprétation trouva sa forme classique dans la *Théorie kantienne de l'expérience* d'Hermann Cohen) ; d'autres (comme Lebrun) qu'il était au contraire animé par l'« espoir de donner à la métaphysique une assise[56] ».

On ne saurait trancher leur différend. On se contentera de souligner que les deux propositions sont « vraies » dans la mesure où, que le philosophe se posât en garant de la positivité des sciences de la nature ou qu'il fît en sorte que « le mot "Dieu" [pût] conserver un sens » et revendiquât le « droit de penser – sinon de connaître – le suprasensible »[57], c'est de toute façon dans un ailleurs de la science – un en deçà ou un au-delà, peu importe, et peu importe également quelle idée exacte du divin était mise en jeu – qu'il se sentait obligé de trouver refuge. Chez Kant, le « Je » fixe et permanent de l'aperception transcendantale n'était pas dissociable, comme postulat, du fameux « je veux qu'il y ait un Dieu ». Mais cette cohérence se brisa sur les tentatives postkantiennes d'une redéfinition areligieuse *et* (sous la contrainte d'un régime de pensée anthropocentré, multidimensionnel et scientifique) *a-biologique*, *a-psychologique* et *a-sociologique* de l'aperception transcendantale, ou sur l'avènement spiritualiste de ce dogme rudimentaire : « Je veux qu'il y ait un "Je". »

Pragmatisme et rationalisme

Pas une philosophie quelque peu ambitieuse apparue conjointement au processus de formation du régime conceptuel des sciences humaines et sociales, en particulier durant sa phase de « parachèvement » marquée par l'émergence de la sociologie, ne tenta d'échapper aux apories du néokantisme ou du néospiritualisme. Le cas du « pragmatisme » (celui de William James plus que celui du fondateur du « Club métaphysique » dont ce courant de la philosophie émana aux États-Unis, à savoir Charles S. Peirce) est particulièrement intéressant. Apparemment, il reposait tout entier sur la ratification de la souveraineté du référentiel scientifique, sur la reconnaissance zélée du caractère adéquat de l'image de l'humanité et du monde fournie par la philologie, les sciences expérimentales ou la biologie darwinienne, sur l'acceptation de la nature conditionnée des pensées humaines (c'est-à-dire de la « psychologie » *contre* la « logique »[58]), sur la disqualification de la philosophie traditionnelle (le cartésianisme, le rationalisme, l'idéalisme, l'essentialisme, etc.), pour ne pas dire de la philosophie tout court. Il recueillait les fruits du mouvement des idées

favorable aux sciences de la nature et aux sciences historiques qui, au XIXe siècle, avait avantageusement substitué la compréhension du devenir aux réflexions abstraites sur l'« Être ».

À y regarder de plus près, le « pragmatisme » se manifesta surtout par l'élaboration d'un discours parallèle à celui des sciences et par l'entretien corrélatif d'une dimension de l'existence humaine ou de l'univers distincte des réalités imaginées, conceptualisées et investiguées par les sciences grâce à des méthodes adaptées, dont la seule justification était la perpétuation du vocable *philosophie*, la survie de la « philosophie », « à la fois la plus sublime et la plus banale des occupations humaines[59] » (ce qui impliquait de reproduire des schèmes de pensée et des problèmes anciens, fût-ce au nom de la nécessaire dissolution de certains d'entre eux) ; cela, alors même qu'il prétendait ne s'en tenir qu'au « monde réel de nos vies humaines finies[60] ».

On tend à l'oublier, mais le problème central des célèbres leçons de 1906 et 1907 de James sur le pragmatisme était celui de la religion. En même temps (et cela confirme la position de la philosophie à mi-chemin de la religion et de la science), la finalité de ces leçons était de refonder la « véritable philosophie [qui] est un déterminisme qui reconnaît le libre arbitre[61] », sur la base de la compréhension d'une science servant d'aiguillon, la biologie darwinienne (laquelle joua un peu le même rôle que la physique newtonienne chez Kant).

Le fait n'a pas échappé à la sagacité de S. J. Gould : très tôt, James fut l'un des rares penseurs à saisir toute la portée de la remise en cause du finalisme, de l'idée d'un dessein divin, induite par la théorie de la sélection naturelle, par la pensée darwinienne de l'histoire. Il contra par exemple l'argumentation probabiliste développée par un disciple du biologiste Louis Agassiz, pour expliquer par la bienveillance divine l'émergence de l'humanité douée de conscience ; cela, en montrant qu'il s'agissait d'une erreur de raisonnement grossière que de faire comme si le « stade » de l'intelligence humaine avait été jadis virtuellement en compétition avec toute une série d'autres « stades » possibles, avant d'établir, à l'aune de la probabilité infime qu'il avait d'advenir, la preuve d'une nécessaire supervision providentielle de l'évolution[62]. En bref, James comprit que réfléchir en termes probabilistes à propos d'un enchaînement de faits connus par les conséquences qu'il produit n'avait aucun sens. Il prit acte de l'effondrement des différentes variantes du mode de pensée finaliste. Il fut aussi l'un des pionniers de la psychologie scientifique, avant de s'en détacher[63]. Mais il était croyant, et revint à la philosophie pour ne plus la quitter.

D'où le problème qui se posa à lui : dès lors qu'il y avait lieu de penser l'humanité (avec tous ses « nobles » attributs : la conscience, l'intelligence, etc.) comme le résultat donné d'une séquence unique d'événements imprédictibles (et impossibles à reproduire), dès lors que la contingence historique était, bien plus qu'un fait avéré, *notre condition même*, comment sauver l'idée d'une *harmonie* entre la liberté irréductible de l'esprit humain et « Dieu » ? Cette considération, aussi soigneusement entourée d'un halo faussement éclairant fût-elle, orienta de manière décisive le sacrifice de la vénérable solution rationaliste auquel se livra James avec d'autant plus de hargne qu'il visait à en définir une nouvelle, plus efficace encore du point de vue de l'arraisonnement d'un contexte scientifique non plus transformé par la découverte de « lois de la nature », mais par celle du poids de la contingence dans l'évolution de la vie. En arrière-fond, se dessinait la même quête harmonique que chez Kant. La réponse, elle, était violemment antikantienne – mais elle ne l'était que pour autant qu'il importait de cacher cette parenté philosophique fondamentale (qui est la raison d'être même du discours philosophique), et parce que les sciences (et, avec elles, le « monde ») avaient changé.

Ainsi James, comme Kant, croyait-il en une harmonie possible entre l'univers et le sujet. Sauf que, pour le philosophe nord-américain, l'univers n'avait rien d'immuable : il était « une chose ouverte[64] ». Et le sujet n'avait pas l'apparence abstraite du sujet transcendantal : c'était le sujet réel (mais, en fait, ce sujet réel, « vous et moi », était autant une construction abstraite que le sujet kantien doté d'une « raison » ineffable), le sujet empirique appréhendé du point de vue de ce qu'il ressent intérieurement dans le cadre de sa vie pratique et des arbitrages qu'il est amené à effectuer en fonction de ses intérêts et de ses besoins. En somme, l'utilitarisme et le positivisme, entre autres, étaient mis à contribution en lieu et place du rationalisme pour sauvegarder aussi efficacement que ce dernier (mais dans un contexte scientifique totalement différent) le principe de la liberté irréductible du sujet, qui s'était confondu avec lui jusqu'à sembler devoir disparaître à sa suite, pour le plus grand malheur de la philosophie elle-même.

Dorénavant – telle était cette « aube nouvelle [qui] se lev[ait] pour nous les philosophes[65] » –, seule la satisfaction personnelle éprouvée par le sujet à travers ses expériences attestait l'harmonie de la réalité et de l'esprit que le philosophe était requis de conceptualiser pour maintenir sa discipline en bonne santé. L'aspect changeant du monde et de la vérité, que mettaient en valeur les sciences, n'était donc plus un problème pour la philosophie et sa vision des choses. Car, pour le « pragmatisme », l'harmonie entre les idées et la réalité

résidait précisément dans le changement en tant qu'il ne pouvait être gouverné que par des considérations d'opportunité et d'efficacité dont les sujets étaient seuls juges (leur liberté principielle s'exprimant par ces arbitrages jamais définitifs). À rebours tout à la fois de l'idée selon laquelle la « vérité » serait donnée tout entière dans le monde sensible et de l'idée selon laquelle elle serait donnée tout entière dans un « Esprit absolu », et (cela va de soi) dans l'ignorance totale des processus de développement de longue durée (qu'ils concernent la structure des relations humaines ou les catégories de pensée), le « vrai », désormais, n'existait que dans l'esprit du sujet « empirique » individuel dans la mesure où il tranche (et *au moment* même où il tranche) entre des solutions plus ou moins probantes. Ainsi l'autonomie irréductible du sujet et l'harmonie divine immanente du monde se conjoignaient-elles nécessairement dans l'expérience immédiate, *et* comme objets d'expérience.

Cette nouvelle formule philosophique harmonique ne manquait pas de subtilité. On l'a dit : c'est essentiellement dans l'arraisonnement de la biologie darwinienne qu'elle trouvait le principe de son énonciation. Mais c'était aussi par rapport à la sociologie. Plus exactement, ce qu'il fallait annihiler, c'était la possibilité – symbolisée notamment par Spencer, nonobstant toutes ses insuffisances – d'une jonction entre la pensée darwinienne de l'histoire et la sociologie, cette discipline spécialisée qui non seulement revendiquait la définition d'un nouveau discours de la généralité et d'une nouvelle théorie de la connaissance sur la foi des multiples terrains d'enquête qu'elle prétendait détenir en propre ou contrôler (l'histoire des sociétés humaines, l'analyse des mécanismes d'interdépendances fonctionnelles, les structures sociales, les systèmes de production des connaissances, la genèse et l'évolution des langues ou des croyances, etc.), mais, en plus, aspirait à s'affirmer comme l'instance régulatrice de l'élaboration interdisciplinaire autonome d'une image réaliste de l'humanité.

James, au nom du « pragmatisme », ne fit donc pas exception, à la lumière de ce qui paraît être une donnée structurale incontournable de l'histoire des sciences humaines et sociales depuis le milieu du XIXe siècle. Tout se passe comme si l'ensemble des prises de position favorables à la philosophie *philosophique* procédaient d'un même constat, d'une même conviction existentielle : *la connexion entre les sciences naturelles et les sciences humaines et sociales, si elle est établie parmi ces dernières par la sociologie (en tant qu'elle met au jour les conditions sociales d'émergence des sciences et la structure des rapports*

qu'elles entretiennent, et en tant qu'elle prend sur elle d'expliciter la nouvelle image de l'humanité résultant des différents ordres d'investigation scientifique), signifierait la mort de la philosophie, ce qu'il faut éviter à tout prix[66].

Une lecture attentive de ses leçons sur le pragmatisme met en évidence l'évacuation quasi systématique, par James, de la dimension sociologique de l'existence humaine – ou, pour le dire autrement, la déformation systématique des conclusions qu'il y aurait eu lieu de tirer de la prise en compte et de la compréhension de cette dimension[67]. C'est saisissant, d'entrée de jeu, lorsqu'il réduit toute l'histoire de la philosophie à « celle d'un conflit entre des tempéraments[68] » : le tempérament empiriste, attaché aux faits, froid, rude, ne voyant dans le tout que la somme des parties, plutôt athée ; le tempérament rationaliste, attaché aux principes, fin, délicat, allant directement au tout, plutôt religieux. (Ce double portrait, précise James, se veut « absolument fidèle[69] », et s'inspire, d'un côté, des exemples de Haeckel et Spencer, de l'autre, d'un idéaliste hégélien comme Josiah Royce.)

C'est manifeste, ensuite, lorsque, cherchant à définir une voie intermédiaire pleine de sagesse entre « une philosophie empirique qui n'est pas assez religieuse et une philosophie religieuse qui n'est pas assez empirique[70] », il s'interdit d'appréhender les processus sociaux de transformation des configurations d'interdépendances fonctionnelles, des activités de production des connaissances ou des manières de penser et de parler, en situant au seul niveau du sujet adulte isolé le *moment*, si on peut dire, où s'opèrent des choix purement utilitaires entre différents systèmes de croyance, entre différentes formules de l'univers (rien de moins), entre différents besoins, ou des arbitrages pratiques entre d'anciennes idées et de nouvelles inspirées par des faits inédits, ou encore (ce qui relève à la rigueur des études de psychologie expérimentale) des rapports entre des expériences passées et présentes. L'argument qui permet en particulier à James de justifier le « mode de pensée médiateur[71] » qu'il propose d'ancrer au-delà du rationalisme et de l'empirisme est celui-ci : en vertu du « pragmatisme », il affirme ne pouvoir être proche de la religion que pour autant qu'il prétend se placer au plus près des faits. La religion, selon ses dires, n'est pas un moyen d'échapper à la contrainte des faits ; c'est même l'inverse, puisque la permanence du sentiment religieux, l'expérience personnelle intime de « Dieu », l'efficacité de la notion de « Dieu » ou encore le « besoin d'un ordre moral éternel[72] » seraient des faits, rien que des faits.

C'est pourquoi, stratégiquement, il met en avant le terme *empirisme* (il parle d'un « empirisme radical ») et accuse le rationalisme de tous les maux, pour

mieux se distinguer. D'où un troisième type de contournement du « social » : James a l'air de ne voir aucune différence de nature entre ce qui découlerait d'un maintien des croyances populaires en un « Dieu à figure humaine[73] » et ce qui procéderait d'une scientificisation des manières de penser conduisant, par le biais de disciplines de recherche spécialisées, à conceptualiser sur un mode congruent au réel les structures, processus, relations ou mécanismes de changement caractéristiques du monde physique, du monde vivant et du monde humain social-historique, c'est-à-dire à reléguer le Dieu personnel au statut de « cause première » s'effaçant derrière le jeu immuable des lois de la nature et des causes secondaires issues de celles-ci, ou à celui de force spirituelle immanente dont l'omniprésence n'est séparée que par une frontière ténue de l'absence, avant d'exclure des sciences – notamment des sciences humaines et sociales établissant de conserve une nouvelle image de l'humanité – toute référence au divin.

Peut-on faire comme si rien ne distinguait le monde créé par la matière du monde créé par l'esprit divin ? La représentation d'un monde créé par la matière n'a-t-elle pas pour corollaire naturel la conviction que les autres types de structures et de processus constitutifs du « vivant » ou du « social-historique » peuvent être examinés par les sciences selon des procédures adaptées ? James, qui (contrairement à Dewey) n'a aucune vision développementale de la scientificisation des modes de pensée et des processus de transmission intergénérationnelle des moyens de connaissance et d'orientation, est contraint de rapporter à de lointaines « inventions » mises à l'actif d'ancêtres préhistoriques plus intelligents que la moyenne les catégories du sens commun qui auraient fait la preuve jusqu'à aujourd'hui de leur coïncidence avec les besoins élémentaires de l'humanité ; tandis que les nouvelles catégories de pensée « critiques » et/ou d'inspiration scientifique, qui s'ajouteraient aux catégories du sens commun (sans nécessairement les remplacer et sans pouvoir revendiquer dans l'absolu quelque degré supérieur d'adéquation à la réalité ou de « vérité[74] »), seraient le fait d'« esprits libres et curieux[75] », de « génies excentriques[76] », dont la créativité aurait été favorisée par les contextes très particuliers de la démocratie grecque ou de la Renaissance.

Hisser la pensée sociale-historique au niveau de la conscience des processus impersonnels, des chaînes d'interdépendances humaines ou de la succession des générations ne va pas de soi. Il faut un certain effort de distanciation pour se rendre compte que, si le Japon existe dans notre esprit, ce n'est pas parce que « cela *fonctionne*[77] » ; c'est parce que nous sommes informés que d'autres

sociétés que les nôtres existent. Ou que, si les uns et les autres appellent une même constellation le « chariot de David », la « Grande Ourse » ou la « Grand Casserole », ce n'est pas parce que ces noms sont « vrais », et « conviennent[78] » ; c'est parce que, pour les avoir appris dans leurs sociétés respectives, les différents locuteurs sont habitués à les prononcer. Ou encore que, si une horloge nous fait face, ce n'est ni « pour notre *usage* » ni pour nous offrir un sujet de méditation quant à ses « mécanismes invisibles[79] » ; c'est parce que nous vivons dans des sociétés où savoir l'heure qu'il est a progressivement revêtu un aspect impératif (si bien que la plupart des lieux publics comportent des horloges).

Finalement, il est symptomatique que James noie la problématique de la dynamique propre des interdépendances humaines dans une réflexion abstraite sur l'un et le multiple qui trahit, au demeurant, une nette influence « tardienne » (James admirait beaucoup Tarde[80]). C'est dire que, s'il n'a pas de mots assez durs contre les rationalistes comme Rickert et leur tendance à se réfugier dans des sanctuaires déconnectés de la réalité, dans une dimension logique ou épistémologique « qui n'est pas celle des faits ou des relations entre les faits[81] », il témoigne lui aussi – ce que Durkheim avait parfaitement entrevu – que la philosophie n'a décidément aucun avenir si elle n'est pas elle-même « créatrice de son propre objet », si on ne lui donne pas « une réalité à faire, à construire »[82]. En définitive, le pragmatisme a élu domicile dans la même forteresse que le rationalisme : celle du sujet isolé.

L'« Être », le sujet, ou le néant philosophique

D'autres alternatives se présentèrent. L'une des plus remarquables consista à donner à la philosophie, comme nouveau principe unificateur, non plus l'« entendement », la « raison », la « logique » ou quelque autre mystérieuse boussole de l'esprit permettant au sujet adulte isolé d'appréhender le « monde », mais le langage, et plus précisément le langage ordinaire. Cette approche se révéla tout aussi solidaire d'une image de l'être humain centrée sur le « je » (c'est flagrant chez Austin qui, dans ses célèbres conférences publiées en 1962 sous le titre ironique *How to Do Things with Words*, revient constamment à la première personne du singulier de l'indicatif présent, voix active, et ne découvre des faits évidents concernant les effets du langage que pour autant qu'il résout

les difficultés, ou se débarrasse des faux problèmes, posés par ce point de départ indissociable, au demeurant, des dichotomies « vrai/faux » et « heureux/malheureux », entre autres dichotomies trompeuses[83]). Cela dit, elle alla de pair avec une prise de distance radicale à l'égard de la rhétorique philosophique traditionnelle. Et, *de facto*, elle entrava plus qu'elle ne facilita la reconstitution d'un référentiel philosophique et, *in fine*, d'une souveraineté philosophique indiscutables. Le fait est que, avec la philosophie du langage : 1. on ne fondait rien (et on ne pouvait rien fonder) ; 2. on démontrait presque malgré soi le caractère aporétique de la perspective du « je » isolé ainsi que la nature sociale du langage (comme de toute réalité humaine symbolique et matérielle), c'est-à-dire la centralité des liens d'interdépendances et des relations de pouvoir, jamais figés une fois pour toutes ; 3. on contribuait effectivement à la formation d'une nouvelle science, à savoir la linguistique, non sans rivaliser de subtilité avec les grammairiens les plus pointilleux[84]. Autant dire que les différents constituants de l'architecture kantienne de base étaient dans l'impossibilité de se joindre harmonieusement.

Du fait de prêter un degré supérieur de généralité et de réflexion aux propositions philosophiques par rapport aux propositions scientifiques *relativement à une seule et même réalité* au fait d'assimiler ouvertement la philosophie à une métaphysique possédant sa propre réalité, il existe néanmoins, force est de le reconnaître, une multiplicité de prises de position philosophiques possibles postulant un *au-delà* des sciences. Il en va de même s'agissant des postulats d'un *en deçà*. Les éléments de ces prises de position s'entremêlant souvent subrepticement, toute tentative de classification est vaine. On s'est attardé sur le pragmatisme ; mais la phénoménologie, définie par exemple comme connaissance de l'individuel opposée aux sciences (censées ne connaître que le général *via* la sélection d'aspects du réel soumis ensuite à leurs outils de quantification)[85], offre tout autant un modèle achevé de prises de position philosophiques dont la seule finalité est d'arraisonner les sciences et d'éviter d'être arraisonnées par les sciences grâce à la construction, autour du « sujet », de véritables fortifications.

De ce point de vue, l'enthousiasme (comme il se doit, cet enthousiasme se voudrait communicatif et tend à faire passer ceux qu'il laisse insensibles pour des rabat-joie quinteux) tient parfois lieu de rhétorique philosophique, au détriment des discours plus sophistiqués qu'il est toujours possible de produire au besoin. « Voilà qui est extraordinaire, voilà qui est symptomal : trois grands philosophes, Bachelard, Sartre et Deleuze, ont proposé de remplacer la

psychanalyse par autre chose[86] », claironne ainsi Alain Badiou, sans se demander pourquoi il fallait *absolument* que la psychanalyse fût remplacée par « autre chose », indépendamment des problèmes psychiques et sociaux dont l'expérience fut au principe de la connaissance psychanalytique. À l'évidence, il est illusoire d'espérer décourager, par le seul fait d'adopter un ton triomphal, par exemple quelque réflexion socio-historique sur la fonction revêtue par le « sujet » dans la « guerre idéologique » de la philosophie contre les sciences. Semblablement, on ne saurait prendre pour argent comptant la réinvention du personnage du philosophe-écrivain-militant des Lumières, prétendument plongé dans le bouillonnement de la vie réelle, sans examiner les processus d'institutionnalisation et les changements configurationnels d'où ont résulté des transformations majeures des signifiants *philosophe* et *philosophie*. « N'appelait-on pas "philosophes", au XVIIIe siècle, des gens comme Voltaire, Rousseau ou Diderot, qui sont des classiques de notre littérature[87] ? » s'interroge encore Badiou, oubliant au passage de formuler la question qui, en bonne logique, eût dû suivre : *pourquoi, en vertu de quelles évolutions des structures sociales et politiques, des régimes de pensée et des pratiques de production des connaissances, n'est-ce plus le cas*[88] ?

Le fait est que la « philosophie », au sens restreint et disciplinaire qui prévaut depuis le début du XIXe siècle, *c'est-à-dire en tant que discours de l'en deçà et/ou de l'au-delà devenu sa propre fin*, cohabite avec un régime scientifique de production de « vérités particulières » et un régime conceptuel censé aider à les articuler dont on peut dire qu'ils ne sont issus de la « philosophie » qu'à la condition de rendre justice à la transformation radicale du référentiel PHILOSOPHIE accomplie par les « philosophes-écrivains » du XVIIIe siècle lorsqu'ils expulsèrent le divin de leur horizon cognitif. Ainsi, à bien des égards, c'est contre les sciences issues de cette nouvelle « philosophie » essentiellement non universitaire (qui avait exclu les choses divines de la connaissance rationnelle) que la philosophie métaphysique fut refondée et transmise sous une forme plus ou moins unifiée par les institutions d'enseignement (ce que favorisa, en France, la posture autocratique « impitoyable[89] » que Victor Cousin, l'un des six membres du Conseil royal qui régissait toute l'Université et « souverain maître des professeurs de philosophie[90] », ne se lassa pas de renforcer sous la monarchie de Juillet).

Que restait-il à la « philosophie » après la constitution de véritables savoirs positifs et l'avènement d'une méthode de connaissance scientifique qui avait fait ses preuves ? « L'inconnu ? Non ; l'inconnaissable[91]. » La métaphysique, qui

avait « l'être pour objet, non l'être sous tel ou tel aspect mais l'être en soi[92] », fit figure de ressource incontournable, et inépuisable. La philosophie, avec elle, avait un avenir : « Elle est métaphysique et n'a cure de vérités particulières ; seule l'intéresse *la* vérité[93]. » Il n'y avait qu'à postuler l'existence de problèmes délaissés par les sciences (revendiquant pour elles le « monopole de la certitude ») et prétendre dans la foulée qu'ils ne pouvaient « être négligés sans défaillance de l'esprit et sans outrage à la vérité[94] ». De manière générale, et c'est ce qui importait, l'ajout du registre rhétorique de l'« Être » à celui du « sujet » contribua à délimiter un large spectre de prises de position destinées à assurer l'irréductibilité de la connaissance philosophique par rapport à l'empiriquement observable[95]. Le fait que les positions au sein du champ philosophique fussent figées par la domination d'un courant tout-puissant, tel que le spiritualisme cousinien ou l'idéalisme hégélien, concourut à l'enchevêtrement de ces deux registres. Mais que le champ philosophique se remît à fonctionner comme un champ de luttes relativement ouvert, et alors ils pouvaient tout aussi bien apparaître comme radicalement opposés – et, ce faisant, leur *complémentarité objective* n'était pas moindre.

Peut-être la notion de *sagesse – σοφία*, soit l'attribut divin par excellence pour Platon, qui, insistait Aristote, devait être revêtu d'un sens identique à « philosophie[96] » – ne cessa-t-elle pas, à partir du XIIe siècle, de représenter un idéal pour les différentes catégories de producteurs intellectuels, moines ou laïcs, clercs ou « maîtres » rémunérés par leurs étudiants, universitaires ou écrivains, tous subissant le poids de contraintes spécifiques, tous désireux de combiner harmonieusement foi religieuse et investigation scientifique, connaissance de Dieu et connaissance du monde, fidélité aux valeurs du groupe d'appartenance et exploration de continents nouveaux de la pensée et du savoir ? Peut-être la philosophie répond-elle encore, dans les sociétés occidentales, à un fantasme humain d'équilibre et d'immutabilité transcendant les aléas et la finitude de l'existence ?

Il n'en demeure pas moins que seule une histoire des institutions de production et de transmission des connaissances – et, plus largement, une histoire des pratiques – pourrait nous renseigner valablement quant aux transformations du sens et des valeurs des termes *philosophe* et *philosophie* au regard du développement social dans son ensemble et du progrès des méthodes d'investigation scientifique. Il conviendrait d'accorder une attention particulière au phénomène suivant : avec la montée de producteurs culturels indépendants vis-à-vis de l'Église et des universités, tout au long des XVIIe et XVIIIe siècles,

philosophie – le mot acquérant une visibilité sociale et une puissance de diffusion sans équivalent, peut-être, depuis le monde antique[97] – fut de plus en plus associé à l'idée d'une *libre recherche empirique et spéculative sur les mœurs et les sociétés humaines mise au service non plus du maintien de l'ordre établi, mais du bonheur universel de l'humanité* (*philosophe* prenant aussi la valeur péjorative de libertin amoral ou de sceptique athée). Et l'ambition de connaissance universelle désignée par le terme *philosophie* cessa, à ce stade du développement social, d'englober l'étude des choses divines. Plus précisément, il y a lieu de distinguer deux grands processus de sortie de la « philosophie » *dont les causes et les conséquences ne sont compréhensibles que sociologiquement et participèrent de manière complémentaire, quoique différemment* (indirectement, en ce qui concerne le premier processus, directement, s'agissant du second), *de la sociologisation de notre compréhension du monde et des possibilités de compréhension du monde* :

1. Premier processus : celui de la « révolution scientifique » du tournant du XVIIe siècle, dont les pionniers, visant pour les uns une explication mécaniste des phénomènes célestes et physiques fondée sur l'observation et l'expérience, et orientée par les mathématiques, pour les autres à renouveler l'histoire naturelle, travaillaient dans un cadre ontologico-théologique qui perdit peu à peu tout moyen de les empêcher d'avancer pour leur propre compte (en sorte que, si les sciences naturelles telles qu'elles existent actuellement, la physique, la chimie ou la biologie, émanent bien de la « philosophie naturelle », les grandes questions métaphysiques sur la matière, le temps ou la vie, qui avaient accompagné leurs premiers pas par le biais de la quête de l'Être absolu ou de la cause première, avant d'être abandonnées, ont perduré, elles, comme stock de schèmes de pensée et de problématisation mobilisables par la philosophie devenue *discipline spécialisée*) ;

2. Second processus : le mouvement des « Lumières », explicitement opposé à la métaphysique, à l'« obscurantisme aristotélicien » de la « philosophie scolastique »[98], et animé, vers le milieu du XVIIIe siècle, par des producteurs qui se disaient « philosophes » et prétendaient faire de la « philosophie », alors même que leurs écrits non seulement ne sont plus désignés comme « philosophiques », mais n'ont « pas rejoint le passé (même critiqué) de la discipline appelée aujourd'hui philosophie[99] », et qui, à l'instar de d'Alembert, ne craignaient pas d'afficher leur volonté de bannir les connaissances relatives à la religion révélée des réflexions qu'ils entendaient conduire en toute liberté sur les sciences et les arts, les sociétés humaines et les faits de nature.

Autrement dit, si les sciences naturelles gagnèrent leur autonomie *de facto*, grâce au triomphe de la méthode expérimentale, la philosophie « morale » et « politique » des Encyclopédistes ouvrit la voie aux sciences humaines et sociales en mettant au premier rang deux problèmes anthropologiques fondamentaux, celui de la nature humaine et celui de l'auto-institution et du gouvernement des sociétés humaines, dont les coordonnées furent modifiées en profondeur, ou plus exactement explicitées, par la « découverte » et la conceptualisation des processus historiques au cours du XIXe siècle. D'où les deux issues qui s'offrirent principalement à la nouvelle philosophie universitaire confrontée au fait des sciences : a. investir la figure du sujet connaissant ; b. réinvestir dans l'héritage de la métaphysique[100].

« *Hubris* de la pensée sans limites »

L'avènement de la sociologie a rendu possible une interprétation réaliste des conditions grâce auxquelles les êtres humains comprennent le monde physique qui les comprend ainsi que les mondes sociaux-historiques contingents (dont les symboles et les institutions peuvent se transmettre de génération en génération et survivre aux individus biologiques) qu'ils ont créés et à partir desquels ils voient le monde. Cela, au plus haut niveau de synthèse, à la faveur de la clarification des relations, et des différences, entre les deux grands types de processus au fondement de toute existence humaine située et datée, conceptualisés durant le XIXe siècle par Darwin et par les fondateurs d'une science du « social », à savoir le processus d'évolution biologique par sélection naturelle et les processus de développement social ; et, sur cette base, par l'édification progressive d'une image des êtres humains appelée à remplacer l'image traditionnelle défendue notamment par les représentants de l'établissement philosophique. Avec la sociologie, on ne partait plus de l'« homme » ou de la « raison ». On partait des êtres humains au pluriel : implicitement, en tant qu'ils procèdent d'une évolution biologique ayant doté l'espèce unifiée qu'ils forment de capacités particulières de compréhension du monde environnant ; explicitement, en tant qu'ils appartiennent à des groupes sociaux spécifiques en développement, au sein desquels ces capacités sont activées et configurées grâce à la transmission d'un fonds établi de connaissances.

La sociologie, décidément, n'était pas une science comme les autres. On pouvait, à la limite, pointer l'incapacité d'une science comme la physique à se saisir elle-même dans son propre langage. C'était déjà plus discutable s'agissant de la philologie. Et ce n'est qu'au prix d'un tour de passe-passe assez grossier, conférant à la philosophie le monopole de l'« Être », que cette impuissance était élargie à l'ensemble des sciences. Or la sociologie – et Heidegger, en bon élève de Rickert, ne devait certainement pas l'ignorer – était justement cette science qui interdisait de proclamer que « les sciences […] demeurent en tout temps hors d'état » de « se représenter leur être propre »[101].

C'est dire que ce n'est pas le moi en tant que tel qui définit la langue philosophique. C'est le moi en tant qu'il sert l'autonomie du discours philosophique par rapport au discours scientifique – en tant qu'il est le levier le plus efficace, le plus évidemment et le plus facilement mobilisable, de cette autonomie. Comme le disait Husserl, « le sujet philosophant part de son moi[102] ». Et, au risque de donner dans un lyrisme naïf, que pouvait-on imaginer de plus « philosophique » que l'enfant – tout enfant – soudain pris d'un étonnement sans fin devant l'« énigme de l'être-moi [*Rätsel des Ichsein*][103] » ?

Il est vrai que, en posant (ou en reposant) la question ontologique (celle de l'« Être »), Heidegger s'opposa délibérément au courant épistémologique qui dominait tant sa discipline qu'il paraissait la résumer tout entière. La philosophie, pour lui, ne devait plus être conçue comme une théorie de la connaissance, en particulier comme une théorie de la connaissance scientifique et du sujet pensant, car loin de disqualifier les sciences, cela revenait à les justifier. Or, précisément, l'« Être », c'est ce dont les sciences étaient accusées d'avoir accéléré l'« oubli », privant les êtres humains de leur destin originaire (tout aussi mystérieux que l'« Être ») au profit de la seule explication de leur « étant », de leur existence – une existence frappée par la finitude au même titre que les sciences censées en rendre compte, ajoutait Heidegger. Ce qui impressionne uniquement les esprits oublieux du fait que toute existence humaine est favorisée par des processus intergénérationnels de transmission de connaissances qui définissent « ontologiquement » les sciences elles-mêmes, en sorte qu'il n'y a nul besoin de l'« Être », ni du « *Dasein* », pour comprendre que le « sujet » ne peut jamais être (considéré comme) le « fondement » de ses pensées.

Il reste que, pour Heidegger, retrouver l'« Être », c'est-à-dire inventer une manière de parler des processus historiques sans avoir à les étudier factuellement ni à penser en termes de séquences structurées et de contingence (de là,

notamment, l'adjectif *historial*, connotant l'« Être » et l'originaire), c'était s'opposer – plus profondément et plus radicalement que *via* l'idée de sujet – à la domination des sciences et de leur enfant, la technique. Où il aurait fait œuvre de « philosophe », et même de « philosophe génial », multipliant, et s'illustrant par, des propos tels que celui-ci : « L'objectité dans laquelle la nature, l'homme, l'histoire, le langage se mettent chaque fois en évidence demeure toujours elle-même *une* espèce de la présence, espèce sous laquelle ladite chose présente peut apparaître, mais ne doit jamais nécessairement apparaître[104]. »

C'est qu'Heidegger eut beau s'affirmer idéologiquement comme un ennemi de la « liberté » : ses écrits témoigneraient de la liberté philosophique, de la grandeur de la liberté de création philosophique. Il eut beau n'avoir aucune considération pour le « sujet » : sa pensée porterait la marque de la puissance conceptuelle du « sujet-philosophe ». On comprend que beaucoup de philosophes de métier – déjà dérangés dans leur confort par l'infamie de son engagement nazi – se soient déclarés déchirés à la lecture des insanités antisémites qui émaillent ses désormais célèbres « Cahiers noirs ». L'issue la moins douloureuse, et finalement la plus conforme à leur idéologie professionnelle, est de se raccorder à l'*inachevable liberté philosophique*[105], quitte à assimiler ce principe à une sorte de culte nihiliste voué à la liberté de « frayer » et de « se dévoyer » comme à celle, en miroir, de « se laisser effrayer » – en un mot, à la « liberté d'errer ». « Errer », ou revendiquer – sous prétexte de « grandeur de la pensée » ou d'« audace »[106] – le droit de s'écarter des faits au profit d'un vagabondage de l'esprit le libérant des contraintes impliquées par une saine pratique des sciences. (Avec l'involontaire force comique qu'il mettait dans son activité néologique, Derrida parla jadis de « destinerrance ».) Cette liberté est inaliénable, bien entendu. C'est une règle de vie qui en vaut une autre. Mais comment ne pas voir que son statut, au regard des sciences et de leurs réquisits, est promis à poser des problèmes sans fin ?

On est étonné, en examinant les discussions relatives à l'antisémitisme d'Heidegger, par le fait qu'une idée pourtant simple n'a jamais été soumise au scalpel de l'analyse : l'idée selon laquelle les dérives heideggériennes pourraient bien être l'expression d'une névrose de toute-puissance – d'une « *hubris* de la pensée sans limites[107] » – encouragée par l'institution philosophique elle-même et dont le principal symptôme consiste à *multiplier les échappatoires rhétoriques permettant de parler de la réalité sans dépendre des résultats proposés par les disciplines se livrant à son investigation empirique et ayant développé des outils de pensée favorisant le déroulement et la restitution du travail qui s'accomplit*

en leur sein. Ainsi, en philosophie, on peut tout être, sans n'avoir jamais de comptes définitifs à rendre au « réel » – on peut même être « antisémite », pour peu que cet antisémitisme soit relié à quelque chose comme une histoire de l'« Être »[108]. Mais alors, de toute façon, il ne s'agit pas d'antisémitisme au sens où tout un chacun l'entend, puisqu'il est acquis « que philosophie et antisémitisme […] s'excluent mutuellement[109] » ! Rien ne semble devoir invalider une pensée ayant joué avec *maestria*, au nom de la vérité de l'« Être » en la circonstance, le jeu trouble du discours savant extrascientifique (ou ascientifique, parascientifique, infra-scientifique, supra-scientifique, etc.).

Mais la philosophie se résume-t-elle à ce théâtre névrotique ? À ce conflit entre un désir de toute-puissance que ne saurait abandonner le philosophe (sauf à déchoir), d'un côté, et les limites et interdits posés par les sciences et leurs méthodes analytiques de résolution technique et conceptuelle de problèmes complexes progressivement circonscrits (méthodes qui n'empêchent pas de faire preuve d'originalité), de l'autre ? Récemment, Vincent Citot, directeur de la revue *Le Philosophoire*, a proposé une définition de la philosophie qui peut nous aider à avancer :

> Les problèmes de la science sont exclusivement cognitifs (il s'agit de connaître – le monde, l'homme, les nombres, etc.), tandis que la connaissance n'est qu'une des tâches de la philosophie, dont la spécificité est plutôt de *coordonner des savoirs à des valeurs*. Un problème est spécifiquement philosophique s'il pense ensemble vérités et valeurs, être et devoir-être, ou, pour le dire sous une autre forme, « objectivité » et « subjectivité », facticité et existence. En plus de savoir, le philosophe doit aussi dire ce qu'il convient de faire des savoirs ; la philosophie se présente donc à travers l'histoire comme une quête de « sagesse ». Elle n'est pas une science à laquelle on annexerait une morale (sans quoi la science d'une part et la morale d'autre part pourraient la remplacer en se coordonnant elles-mêmes) : elle est la construction de *problèmes spécifiques qui mettent en tension des faits et des normes, des objets de pensée et la position irréductible du penseur*. Ainsi, l'irréductibilité des problèmes philosophiques aux problèmes scientifiques légitime la persistance de la philosophie après l'essor de la science[110].

Cette définition a le mérite d'être claire. Elle n'en soulève pas moins de grandes difficultés. La principale réside dans le fait que l'auteur passe, comme si cela allait de soi, de 1. la coordination « des savoirs à des valeurs » – fonction censée spécifier la façon philosophique de poser les problèmes par la confrontation des faits établis par les sciences et/ou par elle-même (mais comment ? et quelle est la nature de cette connaissance qu'il lui reviendrait ainsi de produire ?) aux questions morales et existentielles – à 2. la « position irréductible du penseur ». L'importance accordée à la « position du penseur »,

dite « irréductible », est renforcée par le syntagme « irréductibilité des problèmes philosophiques », qui suit immédiatement. Comme si ces deux irréductibilités marchaient de conserve.

Mais en quoi, *et à quoi*, la position du penseur est-elle irréductible ? Est-ce à dire que le problème de la morale ne vaut qu'en tant qu'il concerne la conscience individuelle ? « La morale c'est justement cette valeur suprême trouvée dans l'*unique* », écrivait en 1930 le jeune Georges Canguilhem, qui s'enthousiasmait alors pour la « valeur première et dernière de l'individu » et pour cette « révolution qui est, n'est-il pas vrai, la pensée pensante »[111]. Ou bien est-ce à dire que la rencontre de la morale avec la science n'est possible que pour autant que le « penseur » (avec lequel se confondrait donc le philosophe) occupe une « position irréductible » (qu'on ne saurait assimiler à autre chose, et certainement pas aux sciences, parce qu'elle serait foncièrement originale, ou bien que rien ne pourrait venir annuler) ? Que la tension entre les faits et les normes définisse la spécificité de la philosophie, on peut le concevoir[112]. Pourquoi devrait-il en aller de même de la tension entre les objets de pensée et la « position irréductible du penseur » ? N'est-on pas ramené, par là, et sans doute involontairement, à la vieille opposition entre la science, qui possède des objets mais « ne pense pas », et la philosophie, qui seule *pense* ?

Les sciences ne pensent pas : il n'est certes plus permis au philosophe d'asséner cette idée avec une telle rudesse. C'est en règle générale par des chemins détournés, et en restant aussi elliptique que possible, qu'il associera désormais les verbes *philosopher* et *réfléchir*, *philosopher* et *penser*, etc. Léon Ollé-Laprune, successeur de Jules Lachelier à l'École normale supérieure, pouvait jadis commencer ses leçons de philosophie par la proclamation suivante : « Philosopher c'est [premièrement] faire preuve de réflexion et de discernement et cela non pas sur telle ou telle partie de la pensée humaine, mais en un sens sur l'ensemble de la pensée. Une réflexion[,] un travail de réflexion[,] un essai de discernement approfondi[:] c'est le [premier] caractère de t[ou]te philosophie[113]. »

Vis-à-vis des sciences dites « positives », le même Ollé-Laprune énonça en toute clarté les grands principes de la rhétorique philosophique de l'*en deçà* et de l'*au-delà*, qui semblent encore opératoires : « Q[uel]q[ue]-chose précède les sci[ences] posit[ives] et q[uel]q[ue]-c[hose] les excède. La philo[sophie] prétend faire la critiq[ue] des procédés des sci[ences] positives. De plus elle prétend étudier ce que les sci[ences] posit[ives] néglig[ent :] l'origine et la fin des choses[114]. »

En avait-on terminé pour autant avec la question de savoir si la philosophie était bien autre chose – quelque chose de mieux, cela va de soi – qu'une science ? Une différence ultime existait bel et bien, en dépit de ressemblances apparentes. À en croire Ollé-Laprune, elle tenait à ceci : tandis que « la science est *anonyme*, […] n'appartient à personne », « en philo[sophie,] le penseur met sa *marque sur son œuvre* » : « Si la philo[sophie] a de l'intérêt c'est surt[out] parce qu'elle n[ous] offre le spectacle de ces syst[èmes] q[ui] sont le produit de la pensée humaine, elle n[ous] offre le spectacle de la pensée humaine en mouvement[115]. »

Citot ne tombe pas dans de tels excès. Néanmoins, l'opposition entre la philosophie qui pense et la science qui ne pense pas transparaît dans une métaphore qu'il se plaît à filer : tandis que les scientifiques seraient des photographes capables de représenter le réel avec exactitude (grâce à la magie de leur appareil technique), les philosophes, eux, seraient d'« authentiques peintres figuratifs[116] » ! Il ne se fait cependant guère d'illusions. Il reconnaît que « sur les questions cognitives faisant l'objet d'une discipline constituée et autonomisée [on pourrait ajouter que presque toutes les questions cognitives font l'objet d'une discipline constituée ou que, dans le régime de pensée dominé par les sciences, une question *cognitive* ne l'est que pour autant qu'une discipline spécialisée existe], ce sont les sciences qui enseignent à la philosophie ce qu'elle doit savoir d'abord, pour penser à sa manière propre, ensuite ». Or, ajoute-t-il aussitôt, « la "discipline reine" n'accepte pas sans réticences de se faire petite écolière. Par divers stratagèmes, elle tente de reprendre la main, de conserver son trône[117] ».

Tout le problème est de déterminer si la définition de ces stratagèmes ne constitue pas, plutôt qu'une perversion regrettable, le *principe même de production du discours philosophique*. Citot ne va-t-il pas jusqu'à dire que « c'est tout un mode de pensée qui, parce qu'il est remis en question, entre en résistance[118] » ? Mais alors, n'est-il pas lui aussi concerné ? Faire de la philosophie le seul lieu où il serait envisageable et possible de placer les faits scientifiques en tension avec les normes et les valeurs – en un mot, avec la morale – qui jusqu'à preuve du contraire donnent corps à une société, n'est-ce pas appliquer un stratagème destiné à reprendre, ou à garder, la main ? Car ce lieu, la sociologie n'a-t-elle pas voulu l'occuper pour son propre compte ? Désavouer implicitement sa prétention, n'est-ce pas continuer à sacrifier à la quête philosophique de primauté dans l'ordre des savoirs ? Bref, on ne s'en sort pas.

Et tout se passe comme si la philosophie – aussi sincèrement désireux fussent jadis ses défenseurs de la redéfinir comme une « *science d'hypothèses*[119] » – devait irrémédiablement rester prisonnière de la condition que lui imposent les sciences, en vertu de laquelle : 1. tout philosophe est requis de se référer au corpus de textes reconnus comme constitutifs de la tradition philosophique en général ou d'une tradition philosophique en particulier pour prendre position dans l'entre-deux de la visée d'une connaissance extrapositive et de la présupposition de « réalités » censées échapper, provisoirement (où, pour rester « philosophe », il s'agit d'*anticiper* en manifestant un sens ontologique de la totalité) ou principiellement, à l'emprise des sciences ; 2. la culture philosophique inclut nécessairement la maîtrise d'un art rhétorique donnant les moyens de *compenser* l'absence de connaissance factuelle des grands problèmes traités, de ne jamais être pris en flagrant délit d'« erreur » et/ou de dire différemment ce que d'autres savent à la seule fin de paraître savoir mieux qu'eux ; 3. ces caractéristiques participent peut-être, en dernière analyse, de la perpétuation ésotérisante de biais cognitifs innés que les sciences, elles, s'efforcent de corriger tant bien que mal.

Apories de l'ambition philosophique

On pourrait avoir le sentiment que l'épistémologie kantienne (et néokantienne) et l'ontologie heideggérienne s'excluent radicalement l'une l'autre. En réalité, elles représentent deux variantes d'un discours philosophique qui ne trouve son unité et sa cohérence que dans les prises de distance opérées *in fine* à l'égard du discours scientifique. L'essentiel est de toujours pouvoir se raccorder à un principe d'engendrement discursif situé hors de tout contrôle et en particulier hors du contrôle des sciences, qui seraient en toute hypothèse les plus à même de l'exercer ; cela, y compris lorsqu'il ne s'agit pas (ou pas seulement) du « sujet », du « concept », des « valeurs » ou de l'« Être », mais (aussi) de la « description », de l'« expérience », de l'« observation », ce qui réclame pour le moins une dose élevée de confiance en soi, et une maîtrise consommée de la rhétorique de l'*en deçà* (le fondement) *et* de l'*au-delà* (le dépassement, le couronnement) *des sciences*. Ainsi Husserl, au nom de la phénoménologie, pouvait-il juger qu'il n'y avait pas plus véritablement « empiriste » que lui-même. Bergson ne fut pas en reste, qui poussa au plus loin la confusion de la

philosophie et de la science, prétendant avoir « pour profession […] d'analyser et de disséquer[120] », affirmant « reste[r] sur le terrain de l'expérience[121] » et se garder de l'esprit de système, tout en estimant que « la métaphysique [était] la philosophie même[122] », et « Dieu […] le centre de toute [s]on œuvre[123] » : « Je ne dis que ce que je sais. C'est à cette seule condition que la philosophie peut apparaître, non comme quelque chose de surajouté à la science, mais comme une science : une science comme les autres, mais une science supérieure aux autres, et capable de progresser comme elles, en les couronnant[124]. »

Au demeurant, comme en témoignent plus largement les propos qu'il a tenus à son disciple Jacques Chevalier entre 1906 et 1939 (et sur lesquels les spécialistes du philosophe français ne s'attardent guère, ce qui est compréhensible car on ne peut pas dire qu'ils le grandissent, même si les deux hommes se quittaient presque toujours l'œil mouillé à force de pénétrer le divin et avaient l'art de dissimuler les préjugés les plus criants et les banalités les plus communes sous une profondeur spirituelle quelque peu intimidante), Bergson a mis en place un système philosophique de résistance aux sciences dont le caractère jusqu'au-boutiste est spectaculaire. Dans ces entretiens, il exhibe une volonté de puissance philosophique sans bornes. Il brûle d'en découdre avec Einstein et de le remettre à sa place : « Je veux régler mes comptes avec Einstein[125]. » Il témoigne d'un insondable mépris à l'égard de Durkheim (« chez lui, on ne trouve aucun fait[126] »). Il ne comprend pas la psychanalyse freudienne et encore moins la pensée de Marx. Il n'a rien à dire à propos de Darwin (jamais cité). Il se plaît – jouant sur les mots – à reléguer l'expérience scientifique, du point de vue même de la positivité, loin derrière et cette « expérience personnelle, intérieure », dont s'occuperait la « philosophie […] avant toutes choses[127] » et cette expérience des mystiques qui serait la plus incontestable de toutes et constituerait la pierre de touche ultime de ses conceptions philosophiques sur l'immortalité de l'âme et sur la morale. Il livre finalement cet aveu édifiant : « Tout vaut mieux que de se désintéresser de la philosophie[128]. » « Tout vaut mieux » : jusqu'à s'affranchir du sens le plus élémentaire des vérités factuelles et des processus empiriquement analysables ? C'est que, regrettait Bergson, « la philosophie, après avoir été longtemps la maîtresse de la science, en est devenue la servante. Ainsi la philosophie s'est trouvée supprimée, ou asservie » : d'où la nécessité de rétablir « entre elles la continuité rompue »[129] et, ce faisant, de réaffirmer le primat d'une connaissance supposée valoir par sa « coïncidence profonde avec l'intérieur des choses[130] ».

Bien sûr, dira-t-on, il est facile de se gausser à la lecture des scènes cocasses qu'un tel état d'esprit engendre, comme lorsque Bergson révèle enfin la « manière dont [il a] trouvé Dieu », et ne craint pas d'ajouter (traçant entre lui-même et « Dieu » une intéressante symétrie) : « Ou, peut-être, la manière dont Dieu m'a trouvé[131] » ; ou lorsqu'il déclare : « Je m'aperçois avec bonheur que, par la lumière naturelle de la raison, je suis arrivé aux conclusions que la foi enseigne[132]. » Pourtant, la posture bergsonienne continue à fasciner bien des philosophes. Elle ne les choque en rien. C'est intriguant.

De nos jours, les artisans du retour d'une métaphysique décomplexée présentent Bergson comme le « maître absolu de la philosophie française contemporaine[133] ». Ils l'érigent en modèle d'intelligence ou d'intuition philosophique, et font oublier à quel point ses prises de position devaient à l'étrange course-poursuite qu'il avait entamée contre les sciences. Ils vantent le « courage » qu'il aurait eu d'« affirmer haut et fort la nécessité de la métaphysique[134] ». Ils notent le « vif intérêt qu'il portait aux plus récentes avancées des sciences de son temps[135] », sans en comprendre les motifs. Ils perdent de vue que, s'il s'abstint de construire un système achevé et définitif, ce ne fut ni par scrupule ni par modestie, mais parce qu'il préféra élaborer une série de systèmes d'arraisonnement adaptés aux problèmes que lui posaient les différents ordres de science[136] ; cela, en ignorant la raison d'être de ces sciences, leurs difficultés intrinsèques, leurs conditions sociales-historiques de possibilité, l'adéquation plus ou moins satisfaisante de leurs concepts aux dimensions relationnelles, structurelles et processuelles du réel, leur capacité à produire un nombre de plus en plus considérable de connaissances factuelles, etc. En confondant les « systèmes » métaphysiques et scientifiques et en s'esbaudissant devant la stratégie bergsonienne consistant à retourner « en réalité première[137] » de prétendus points aveugles ou manquements repérés dans les grands modèles d'explication scientifique, ils passent à côté de la nature profonde d'une tendance philosophique au parasitisme gouvernée par une insatiable pulsion prédatrice à l'encontre des sciences. L'aspect tragi-comique de cette posture est illustré par une anecdote racontée avec un brin de cruauté par le chercheur Michel Jouvet dans ses Mémoires. Un jour, âgé de douze ou treize ans, alors qu'il était en vacances dans un hôtel, en Suisse, avec ses parents, il aperçut une curieuse silhouette : c'était Bergson. Son père, médecin, qui admirait le philosophe, parvint à engager la conversation avec lui. Au bout d'un moment, le grand homme s'intéressa au jeune garçon :

> « Est-ce votre fils, cher docteur ? – Oui, maître, mon deuxième fils. » Bergson mit alors sa main sur ma tête sans rien dire et reprit sa promenade. « Tu vois, me dit mon père, ce grand savant t'a béni. Il faudra que tu lises, plus tard, tous ses livres. » Il m'est arrivé quelques fois, vingt ans plus tard, de me plonger dans *La Pensée et le Mouvant* ou *Matière et mémoire*, mais, malgré la bénédiction laïque du grand homme, je n'ai pas trouvé chez lui d'idées qui puissent me guider dans mes recherches sur le cerveau, la pensée ou la mémoire[138].

Sans doute Jouvet force-t-il le trait. Il n'empêche que si aujourd'hui Bergson paraît « naï[f] » et bien « étrange »[139] aux yeux des scientifiques, si son concept d'« élan vital » est par exemple un sujet de plaisanterie pour les théoriciens de l'évolution biologique depuis que Julian Huxley l'a tourné en ridicule en évoquant l'« élan locomotif[140] » des trains, il demeure le dernier philosophe français qui ait tenté de suivre l'ensemble des sciences pour les soumettre aux problématiques totalisantes de la métaphysique. Certes, les sciences progressant à un rythme accéléré dans une multiplicité de directions, son exemple serait désormais inimitable. Mais il donnerait envie de se réapproprier, à défaut de l'intégralité des sciences, l'« intégralité de l'ambition philosophique[141] ». Et ce n'est pas rien.

Car il faut le savoir : nos nouveaux métaphysiciens ne se soucient à présent que d'« assurer le désir philosophique de ses droits[142] ». Sur le mode d'un contentement de soi décontracté et intensément jubilatoire (« avoir l'audace de philosopher[143] », de « *faire droit au nouveau*[144] », de « construire de la philosophie […] parce qu'il est bon pour l'auteur de bâtir[145] », de « *recréer l'esprit*[146] », toujours, et, comme quand on aime, de ne se mettre « en marche qu'en relation au singulier[147] », etc.) qui leur épargnerait d'entretenir l'illusion d'être impressionnés par la démarche scientifique et de fonder leur discours sur un travail de suivi des sciences (de leurs objets, de leurs méthodes, de leurs résultats, etc.). Il y aurait lieu de penser une « totalité dispersée[148] ». Mais tout porte à croire, à les lire, que l'ivresse des mots et l'obsession de l'arraisonnement des sciences transmuées en simple « désir » (« ne pas céder sur son désir[149] »…) constituent une sorte de stade terminal de la philosophie entendue comme métaphysique. Ainsi, si un effort minimal d'objectivation de la langue des prises de position favorables à la philosophie « philosophique » suffit à identifier deux invariants sur lesquels se greffent presque autant de versions que de philosophes – 1. *il existe une forme de continuité de la « philosophie » parallèlement aux sciences, malgré les sciences ou grâce aux sciences* ; 2. *l'éloge ou le simple constat de cette continuité aboutit systématiquement à revendiquer pour la « philosophie » quelque position prééminente* –, il n'en reste pas moins que la rhétorique de l'« enthousiasme », de la « passion », du

« désir », de l'« amour[150] », de l'« exception » et/ou de la « singularité » reste l'arme la plus commode, et la plus efficace, que les philosophes ont pris l'habitude de mobiliser contre les sciences. Ce faisant, le discours philosophique, fût-il métaphysique, perdure certes sous la forme d'un discours élaboré *par rapport* aux sciences ; la nouveauté est qu'il n'importerait plus de savoir (ou de donner l'impression de savoir) ce que celles-ci produisent : seul importerait de faire valoir que « quelque chose » leur échappe – que seuls les philosophes seraient capables de saisir.

Il n'est pas anodin que Bergson se présentât à Jacques Chevalier comme un ancien scientiste opposé de toutes ses forces à la métaphysique. « Jadis, avec ce pédantisme qui est immanent à la psychologie », n'avait-il pas « cherché à analyser l'effort imaginatif de quelques poètes »[151] ? Comme si l'expérience intérieure et l'intuition du poète étaient objectivables ! Dans sa jeunesse, se remémora-t-il – rabaissant *a posteriori* les prétentions de la science et justifiant par contraste celles de la philosophie, qui présupposent d'assimiler le « réel » à la conscience qu'en a le sujet sentant et pensant –, il avait surtout rêvé, sous l'influence de Spencer, « d'étendre à l'univers entier l'explication mécaniste[152] ». Il était résolu à plier « [s]a pensée […], [s]a théorie et [s]es méthodes elles-mêmes […] aux exigences des faits ». Il voulait s'attaquer au monde « en mathématicien, en mécaniste ». Mais il s'était heurté à un problème de taille : « la réalité [lui] résista[153] » ! (Cette « réalité elle-même » qui, devait-il dire plus tard, « a si peu […] d'esprit[154] ».) Il échoua à réduire la durée vraie – le temps. Et c'est ainsi que, par opposition aux sciences (confondues avec « la » science et une ambition de réduction absolue des phénomènes qu'il avait eu la faiblesse de prendre au mot), il s'inventa ou redécouvrit un « réel » ouvert à un certain type d'investigation *infra-scientifique* : « La durée réelle, telle que nous l'éprouvons au-dedans de nous par la conscience[155]. » Ce « réel » réservé à la connaissance intuitive, c'était, en somme, comme il l'expliqua à Dominique Parodi, une « moitié du réel » :

> Je suis anti-intellectualiste, ou plutôt supra-intellectualiste, pour une moitié du réel seulement : le domaine de l'intelligence est coextensif à celui de la matière et peut même être poussé beaucoup plus loin si l'on prend les précautions nécessaires. Si la connaissance de l'esprit doit être surtout intuitive, celle de la matière est presque exclusivement intellectuelle : je ne vois aucune incompatibilité entre ces deux affirmations, étant donné le rapport que j'établis entre la matière et l'esprit[156].

La seule certitude qu'on pouvait inférer du régime pratique et conceptuel des sciences humaines et sociales qui se cristallisait vers la fin du XIXe siècle était de

l'ordre de la promesse. Or Bergson était mû par un impérieux besoin de certitude définitive, comme l'atteste une lettre de 1896 (l'année de la publication de son deuxième ouvrage, *Matière et mémoire*) : « J'avoue que plus je vais, plus j'hésite à croire que la physique et la chimie expliquent tout ; mais j'ai un tel besoin de certitude en pareille matière que je serais reconnaissant à quiconque pourrait me prouver péremptoirement quelque chose à ce sujet, fût-ce le contraire de ce que j'ai pensé jusqu'ici[157]. »

La promesse scientifique du connaissable, c'était bien trop peu, pour lui. Il était possible de connaître, à l'aide de procédés originaux, de méthodes analytiques *sui generis*, d'outils conceptuels rénovés et de théories adaptées les phénomènes échappant à l'explication de la physique et de la chimie, y compris (ne lui en déplaise) l'« esprit ». Il était possible de relier les uns aux autres les nouveaux éclaircissements fournis. Tout cela, certes, était possible. Mais les conséquences qui en découlaient étaient d'une portée considérable. Une fois qu'on avait pris acte du déterminisme physique des actions humaines, il fallait, par exemple, admettre que les processus influençant notre existence *hic et nunc* : 1. différaient ; 2. se déroulaient selon des mécanismes complexes dont la connaissance apparaissait comme un chantier sans fin ; 3. représentaient, dans chaque ordre (biologique, psychologique et sociologique), une concaténation de phénomènes contingents intégrant une infinité d'êtres vivants disparus qui, à l'échelle individuelle, pouvait difficilement ne pas revêtir un aspect vertigineux, écrasant.

Ainsi les notions bergsoniennes d'« élan vital », de « durée », d'« énergie spirituelle » ne furent rien d'autre que des slogans bien faits pour remédier à l'angoisse existentielle ainsi suscitée par les sciences. Ces concepts paraissaient clairs. Ils étaient creux. Ils réconciliaient artificiellement les « lois » du mouvement de la matière, le flux de la vie, le dessein d'un esprit immuable capable d'intuitionner le réel. Le fossé entre l'« antirationaliste » Bergson et les « rationalistes » n'était donc pas si profond. Parmi ces derniers, Boutroux concevait la philosophie « comme consistant dans une confrontation de la nature des choses avec les aspirations de l'esprit humain », une sorte de troisième voie entre les « sciences nous faisant connaître les lois propres de la nature », et les « lettres exprimant les émotions et les désirs de l'esprit humain »[158]. Mais – outre le caractère extrêmement vague de cette conception qui influença pourtant des générations de lycéens – c'était présupposer l'indifférence des sciences au « point de vue de l'homme » et réduire la philosophie à un supplément de « sagesse[159] ». Affirmer, comme jadis le même Boutroux, que « ce n'est […] pas

la *nature* des choses qui doit être l'objet suprême de nos recherches scientifiques, c'est leur *histoire*[160] », n'avait donné qu'un mince aperçu de l'ampleur de la reconfiguration des habitudes de pensée qui était à l'ordre du jour. Tout se passait comme si se vouer à l'étude de quelque science particulière concernée par les êtres humains revenait à mettre le doigt dans un engrenage de révisions intellectuelles et cognitives d'où ne pouvait résulter qu'une soumission à la nouvelle image de l'humanité qui se dessinait – une image plurielle, immanente, déterministe, historisante, *in fine* scientifique. Refuser ce destin : tel était, dès lors, le point d'honneur philosophique (indissociable de ce que Bourdieu a nommé le « point d'honneur scolastique[161] »).

Dans cette perspective, assigner comme objet à la philosophie l'« intérieur des choses », au lieu par exemple de l'« organe de la connaissance elle-même[162] », baptisé « raison », c'était faire en sorte que les sciences fussent dans l'impossibilité de le revendiquer pour elles-mêmes. L'« intérieur des choses », ou la « connaissance intuitive de l'esprit », aucune science – croyait-on – n'était en mesure de prétendre en fournir une explication objective. Il en allait tout autrement de la « raison ». Car définie comme l'« organe intellectuel […] serv[ant] d'instrument[163] » aux sciences, la « raison » était : 1. le cerveau humain, cet organe complexe, produit d'une longue évolution biologique (et même, probablement, comme on dit d'une façon qui n'est pas totalement satisfaisante, d'une coévolution nature-culture[164]), sur lequel les neurologues ou les psychologues physiologistes tâchaient d'apporter des lumières ; 2. ou les catégories de pensée et les symboles, dont la diversité et les modifications étaient au cœur des études génétiques et comparatives des sociologues. Même la « morale », ce fondement et cet achèvement supposés de la « métaphysique[165] », était susceptible de faire l'objet d'un traitement de cette sorte, qu'elle fût considérée comme une adaptation biologique, comme un potentiel émotionnel ou une virtualité comportementale observables dès la prime enfance ; ou qu'elle fût analysée inséparablement des rapports de forces – entre générations, sexes, classes ou groupes – tramant les sociétés humaines, ou bien des normes religieuses, des codes juridiques et des types de sanction, comparables et changeants, à l'œuvre en leur sein. Même la « liberté morale » pouvait « apparaît[re] comme d'*origine psycho-sociologique*, aspect sous lequel elle n'a jamais encore été présentée[166] ». Ces socles de la certitude philosophique s'étaient effondrés. Ils devaient être remplacés de telle manière que l'esprit pût continuer à affirmer sa primauté sans être enchaîné aux contraintes empirico-théoriques malléables suscitées par les connaissances scientifiques.

Mais abandonner la « raison » ou l'« intelligence », ou les cantonner comme Bergson à une partie du réel, c'était courir le risque d'affaiblir la parenté entre les démarches de la philosophie et des sciences – en dépit des similitudes proclamées à l'envi. D'autant plus, désormais, que la sociologie se tenait prête, *sur ses propres terrains d'enquête*, à faire apparaître, le cas échéant, les déplacements successifs du discours philosophique comme autant de prises de position stratégiques déterminées par les transformations du système de production des connaissances et plus largement des structures sociopolitiques ; et, *à l'échelle du régime conceptuel des sciences humaines et sociales*, à tracer une vision générale de l'humanité dépendant uniquement des articulations possibles entre des champs cognitifs ouverts, inscrits dans des ordres dont la séparation se déchiffrait au croisement des réquisits d'une description réaliste d'un monde complexe qui nous est fatalement « extérieur » et de l'invention non nécessaire de schèmes théoriques et conceptuels portant la marque du développement de sociétés particulières.

On peut dire, avec le recul, que se produisit alors (entre autres bouleversements, dont la physique einsteinienne et l'idée qui la sous-tendit d'un « rapport essentiel unissant le discours théorique à l'ensemble des faits expérimentaux[167] » ne furent pas les moindres) une mutation fondamentale de l'idée de généralité. Il est acquis qu'elle ne renvoie pas au même signifié selon qu'elle vaut dans le cadre d'un régime de vérité d'essence religieuse ou selon qu'elle s'exprime dans le contexte d'un régime de vérités scientifiques indépendantes à l'égard de la religion. Dans le premier cas, *philosophie* désigne essentiellement un idéal de sagesse et de mise en ordre du monde référé à un être transcendant. Dans le second, soit ce signifiant fonctionne principalement comme adjectif d'ennoblissement des sciences particulières, dites « philosophiques », et « ne devrait plus avoir […] d'autre définition que celle du mot *science*[168] », du moins ultimement ; soit il est restructuré pour répondre à la quête spécifique d'une généralité qui ne procéderait pas des sciences. Tout l'art du discours de légitimation de la « philosophie » est de brouiller l'appréhension de ces évolutions sociales et sémantiques. Mais ce n'est là que le symptôme d'une crise sociologique dans laquelle la pensée philosophique n'a pas fini de (se) plonger.

Notes du chapitre 13

1. K. FLASCH, « Was wäre Neohistorismus in der Philosophiehistorie », *in Philosophie hat Geschichte*, Bd. 2 : *Theorie der Philosophiehistorie*, V. Klostermann, Francfort, 2005, p. 168.

2. *Ibid.*, p. 170.
3. K. FLASCH, « Abschied von Dilthey », *in Philosophie hat Geschichte*, Bd. 2, *op. cit.*, p. 209.
4. *Idem*, « Was wäre Neohistorismus in der Philosophiehistorie », *loc. cit.*, p. 170.
5. *Idem*, « Abschied von Dilthey », *loc. cit.*, p. 210.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, p. 224.
8. *Ibid*. Flasch accepte pleinement cette subordination, en considérant que les concepts par lesquels Dilthey a tâché d'arraisonner la pensée historisante (*expérience vécue*, *expression*, *compréhension*) doivent eux-mêmes être historisés. Il parle, à ce propos, de « *Philosophiehistorie* ». Reste que, du point de vue d'une *sociologie des régimes de pensée*, son projet n'est pas (plus) « philosophique » : la réflexion intellectuelle et conceptuelle qu'il préconise implicitement est totalement subordonnée aux réquisits de la méthode historique. Or la philosophie, comme régime de pensée alternatif au régime scientifique, attend de ses praticiens qu'ils évitent de se placer en position d'infériorité par rapport aux sciences (leurs objets, leurs méthodes, leurs concepts). Et elle les munit précisément des moyens nécessaires à cette fin.
9. *Ibid.*, p. 225.
10. *Ibid.*, p. 219.
11. W. DILTHEY, *Œuvres*, vol. 3 : *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (trad. de l'allemand par Sylvie Mesure), Cerf, Paris, 1988, p. 31.
12. M. HEIDEGGER, *Les Conférences de Cassel (1925)* précédées de la *Correspondance Dilthey-Husserl (1911)* (éd. bilingue, trad. de l'allemand par Jean-Claude Gens), Vrin, Paris, 2003, p. 151.
13. O. SPANN, *Gesellschaftsphilosophie. Mit einem Anhange über die philosophischen Voraussetzungen der Wirtschaftswissenschaften*, Oldenbourg, Munich/Berlin, 1928, p. 6.
14. *Ibid.*, p. 3.
15. *Ibid.*, p. 5.
16. *Ibid.*, p. 4.
17. *Ibid.*, p. 5-6.
18. É. BOUTROUX, rapport verbal sur L.-M. Billia, *L'Unité de la Philosophie et la Théorie de la connaissance & Per la dignità della Scuala*, *in Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLXIV, septembre-octobre 1905, p. 421.
19. P. JANET, *La Crise philosophique*, *op. cit.*, p. 108.
20. *Ibid.*, p. 102.
21. *Ibid.*, p. 87.
22. *Ibid.*, p. 59.
23. *Ibid.*, p. 97.
24. J. LAGNEAU, compte rendu de B. Saint-Hilaire, *De la métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science, pour servir d'introduction à la* Métaphysique *d'Aristote*, *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. IX, 1880, p. 228.
25. *Ibid.*, p. 235.
26. M. KUSCH, *Psychologism*, *op. cit.*, p. 2.
27. J. LAGNEAU, compte rendu de B. Saint-Hilaire, *De la métaphysique*, *loc. cit.*, p. 230.
28. *Ibid.*, p. 229.
29. *Ibid.*, p. 230.
30. *Ibid.*, p. 231.
31. *Ibid.*, p. 228.
32. R. RORTY, *L'Homme spéculaire*, Seuil, Paris, 1990, p. 393.
33. R. COLLINS, « The transformation of philosophy », *in* J. HEILBRON, L. MAGNUSSON et B. WITTROCK (dir.), *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity*, *op. cit.*, p. 141.
34. Voir R. COLLINS, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/Londres, 2002 [1998], p. 644.
35. *Ibid.*, p. 639.

36. *Ibid.*, p. 647.
37. *Ibid.*, p. 618.
38. Voir *ibid.*, p. 618-619.
39. Voir E. CASTELLI-GATTINARA, *Les Inquiétudes de la raison. Épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Vrin/EHESS, Paris, 1998, p. 91-140.
40. Pour une synthèse de cette évolution, qui conduisit aussi nombre d'historiens des sciences à se tourner vers les explications d'ordre psychologique et sociologique, voire vers le modèle de la biologie darwinienne, voir H.-J. RHEINBERGER, *Introduction à la philosophie des sciences*, La Découverte, Paris, 2014.
41. L. FLECK, *Genèse et développement d'un fait scientifique* (trad. de l'allemand par Nathalie Jas), Flammarion, Paris, 2008 [2005], p. 44.
42. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne* (trad. de l'anglais par Georges Fradier), Calmann-Lévy, Paris, 1983 [1961], p. 41.
43. *Ibid.*, p. 46.
44. Voir V. DESCOMBES, *Le Parler de soi*, Gallimard, Paris, 2014.
45. E. KANT, *Logique* (trad. de l'allemand par Louis Guillermit), Ladrange, Paris, 1840, p. 65.
46. Voir R. COLLINS, *The Sociology of Philosophies*, *op. cit.*, p. 650-651.
47. Voir A. GOULYGA, *Emmanuel Kant, une vie* (trad. du russe par Jean-Marie Vaysse), Aubier-Montaigne, Paris, 1985, p. 52 et suiv.
48. E. A. WASIANSKI, « E. Kant dans ses dernières années » (1804), *in* L. E. BOROWSKI, R. B. JACHMANN et E. A. WASIANSKI, *Kant intime* (trad. de l'allemand par Jean Mistler), Grasset, Paris, 1985, p. 70.
49. Parmi les trois facultés supérieures (théologie, droit et médecine) dont les statuts, voulait croire Kant, demandaient à être révisés à la lumière de la Raison que représentait la faculté de philosophie (dite « inférieure » parce qu'elle ne dépendait pas des prescriptions et des besoins immédiats de l'État, et qu'il espérait donc voir élevée au premier rang), c'est surtout vis-à-vis de la faculté de théologie qu'il prit position dans *Le Conflit des facultés*.
50. E. KANT, *Réflexions métaphysiques (1780-1789)* (trad. de l'allemand par Sophie Grapotte), Vrin, Paris, 2011, p. 232.
51. *Idem*, *Le Conflit des facultés en trois sections (1798)* (trad. de l'allemand par J. Gibelin), Vrin, Paris, 1955, p. 9.
52. *Idem*, *Réflexions métaphysiques*, *op. cit.*, p. 224.
53. *Idem*, *Le Conflit des facultés en trois sections*, *op. cit.*, p. 135.
54. Sur ce point, il convient de compléter les critiques d'Elias à l'égard de Descartes et de Kant, qui sous-estiment quelque peu la dimension religieuse de leurs systèmes centrés sur l'« *homo clausus* ». Voir N. ELIAS, « Probleme des Selbstbewußtseins und des Menschenbildes », *loc. cit.*, p. 130-137 ; *idem*, *Théorie des symboles*, *op. cit.*, p. 30-35 et p. 192. Car l'image d'un sujet tâchant d'ordonner par ses seules forces le chaos apparent du monde ne paraît absurde que si on perd de vue l'origine divine de ces forces ; de même, si le sujet semble mû par un doute fondamental quant à la réalité du monde – qu'il perçoit *via* les images qu'il s'en forme dans l'intérieur de sa psyché –, c'est parce que la certitude sur toutes choses est considérée comme un privilège divin. Cela dit, outre les effets propres au champ philosophique de la disposition scolastique acquise à travers l'expérience scolaire et susceptible de subir une altération plus ou moins profonde en étant transférée dans un champ savant (voir P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997, p. 21-43), c'est peut-être parce qu'il fallait inventer un mode d'arraisonnement des sciences qui fît droit à l'omniscience divine tout en ne relevant pas de la théologie que les philosophes lièrent leur destin de producteurs autonomes à la figure d'un sujet isolé aux catégories de pensée toujours plus ineffables (parce qu'on ne pouvait pas avouer leur source divine et parce qu'on finira même par oublier l'impossibilité de cet aveu pour sacrifier au culte de l'ineffable en soi, afin de résister à l'encerclement des

sciences mettant au jour les déterminations objectives pesant sur n'importe quelle existence humaine située et datée : les *déterminations biologique, psychologique ou sociologique*, qui, évidemment conformes aux « lois » physiques et chimiques, possèdent leurs structures propres).

55. G. LEBRUN, « Hume et la ruse de Kant » (1976), *in Kant sans kantisme*, Fayard, Paris, 2009, p. 32.

56. *Idem*, *Kant et la fin de la métaphysique*, Flammarion, Paris, 1970, p. 499.

57. *Idem*, « Hume et la ruse de Kant », *loc. cit.*, p. 35.

58. W. JAMES, *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser* (trad. de l'anglais par Nathalie Ferron), Le Monde/Flammarion, Paris, 2010, p. 117.

59. *Ibid.*, p. 73.

60. *Ibid.*, p. 83.

61. *Ibid.*, p. 79.

62. Voir S. J. GOULD, « Dans le fouillis d'un tiroir », *in La Foire aux dinosaures. Réflexions sur l'histoire naturelle* (trad. de l'anglais par Marcel Blanc), Seuil, Paris, 1993, p. 292-296.

63. Voir W. JAMES, *The Principles of Psychology* (2 vols), H. Holt & Co., New York, 1890.

64. *Idem*, *Le Pragmatisme*, *op. cit.*, p. 89.

65. *Ibid*., p. 73.

66. Même Rorty semble mû par le souci de maintenir cachée la possibilité de cette connexion lorsqu'il suggère (avec sa finesse caractéristique) que le désir humain d'autoconnaissance prendrait nécessairement la forme d'une « vérité rédemptrice », c'est-à-dire de réponses définitives quant à la nature intrinsèque de la réalité et quant aux règles de vie qu'il conviendrait de suivre, en sorte que les « sciences » (mais Rorty ne parle que de l'astrophysique, de la biologie de l'évolution ou des sciences cognitives, *pas de la sociologie*, sauf incidemment quand il fait valoir que les philosophes ne sauraient apprécier que « sociologiquement » la différence entre les vérités objectives circonscrites atteintes par les scientifiques et les « vérités rédemptrices » apportées par les littérateurs) seraient vouées à décevoir les attentes de ce genre – aujourd'hui prises en charge par la littérature après l'avoir été par la religion et la philosophie (dont la prétention à livrer une « vérité rédemptrice », et même *la* vérité absolue, se serait effondrée avec les excès de l'idéalisme métaphysique de Hegel). Voir R. RORTY, « Philosophy as a transitional genre », *in Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*, vol. 4, Cambridge University Press, New York, 2007, p. 89-104. Comme si l'essentiel était sauf, s'il pouvait être établi que les sciences, c'est-à-dire *in fine* une culture scientifique vectrice d'un ensemble coordonné de vérités partielles réorientant l'image que les êtres humains se font d'eux-mêmes et de leurs comportements (culture dont la littérature serait imprégnée), ne sauraient prendre le relais de la philosophie. Voir *idem*, « Philosophy-envy », *Dædalus*, vol. 133, n° 4, 2004, p. 18-24.

67. On s'étonne que Dewey, qui était tellement plus sensible à cette dimension qu'on serait tenté de dire qu'il n'y avait chez lui *aucune intention de ne pas la voir* (sa conception d'une philosophie « attentive aux crises et aux tensions de la conduite des affaires humaines » ne revenait-elle pas à en faire une sorte de branche appliquée de la sociologie ?), semblât estimer en 1919 que le pragmatisme défini par James faisait implicitement droit à l'« esprit » et à l'« atmosphère de la recherche de la connaissance » défendus par Bacon, pour lequel il y avait un « besoin impérieux d'une organisation de la recherche fondée sur la coopération, permettant aux individus de s'attaquer collectivement à la nature, et au travail d'enquête de se poursuivre de génération en génération » (J. DEWEY, *Reconstruction en philosophie* [trad. de l'anglais par Patrick Di Mascio], Gallimard, Paris, 2014 [2005], p. 29, p. 95 et p. 93-94). Or c'est tout le contraire. Dewey apporte du reste une précision qui sonne comme une révision fondamentale, voire comme une condamnation sans appel du pragmatisme de James (et achève de nous convaincre de la nature attrape-tout de cette étiquette) : « Bien des malentendus concernant l'esprit pragmatique seraient évités si on était attentif à l'importance que le pragmatisme accorde à la dimension sociale tant dans le processus d'acquisition du savoir que dans sa finalité » (*ibid.*, p. 95).

68. W. JAMES, *Le Pragmatisme*, *op. cit*., p. 74.

69. *Ibid.*, p. 94.

70. *Ibid.*, p. 80.

71. *Ibid.*, p. 98.
72. *Ibid.*, p. 145.
73. *Ibid.*, p. 171.
74. « Le sens commun convient *mieux* pour une sphère de la vie, la science pour une autre et la critique philosophique pour une troisième ; mais Dieu seul sait s'il en est un qui soit *plus vrai* dans l'absolu » (*ibid.*, p. 206). Ce n'est pas une boutade ou une formule : James le pense vraiment ! Il est évident que, si la conceptualisation scientifique reposant sur la mise en œuvre de procédures d'enquête spécifiques et visant à rendre compte de relations structurées et de processus objectifs ne se dissocie pas sous l'angle de la « véracité » des catégories du sens commun, ce n'est pas seulement l'utilitarisme du pragmatisme qui est en cause ; ce sont, plus profondément, les notions de « vérité » ou d'« idées vraies ».
75. *Ibid.*, p. 202.
76. *Ibid.*, p. 208.
77. *Ibid.*, p. 218.
78. *Ibid.*, p. 253.
79. *Ibid.*, p. 218.
80. R. PUDAL, « Enjeux et usages du pragmatisme en France (1880-1920). Approche sociologique et historique d'une acculturation philosophique », *Revue française de sociologie*, vol. 52, n° 4, 2011, p. 769.
81. W. JAMES, *Le Pragmatisme*, *op. cit.*, p. 234.
82. É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants*, Vrin, Paris, 2013 [1955], p. 141. Pour un excellent résumé de ce cours, voir R. PUDAL, « Enjeux et usages du pragmatisme en France », *loc. cit.*, p. 765-769.
83. On ne rentre pas dans le détail de son analyse des « énonciations performatives » et des « actes de parole », et de la révolution qu'elle aurait produite *à l'intérieur des frontières* (difficilement franchissables par le commun des mortels) de la philosophie analytique. Pour une introduction claire et utile, voir B. AMBROISE, « J. L. Austin, de la philosophie du langage ordinaire à la conception de la parole comme action », *in* S. LAUGIER et S. PLAUD (dir.), *Lectures de la philosophie analytique*, Ellipses, Paris, 2011, p. 179-196.
84. Ce dernier aspect mit le traducteur français d'Austin dans un certain embarras : « On a souvent l'impression qu'il éprouva tellement de plaisir à instituer une *science* du langage, que cette seule préoccupation suffit, en fin de compte, pour épuiser toutes les motivations de ses recherches » (G. LANE, « Introduction », *in* J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire* (trad. de l'anglais par Gilles Lane), Seuil, Paris, 1991 [1970], p. 23).
85. Selon cette définition, d'autre part, l'art, par rapport à la philosophie, produirait l'« individuel », mais sans prétendre le connaître. Voir J.-C. PIGUET, *La Connaissance de l'individuel et la Logique du réalisme*, Baconnière, Neuchâtel, 1975.
86. A. BADIOU, *L'Aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, La Fabrique, Paris, 2012, p. 21.
87. *Ibid.*, p. 16.
88. « La langue du XVIIIe siècle appelle quelqu'un "philosophe" en vertu de ses opinions et de son état d'esprit plutôt que d'une discipline de pensée spécifique […]. On ne pense pas à une profession, mais à un type humain » (V. DESCOMBES, *Philosophe par gros temps*, Minuit, Paris, 1989, p. 21-22).
89. J. SIMON, *Premières Années*, Flammarion, Paris, 1901, p. 175.
90. *Ibid.*, p. 271.
91. H.-É. PIRENNE, *Sur l'angoisse métaphysique. Essai de philosophie de la philosophie*, M. Lamertin, Bruxelles, 1934, p. 11.
92. *Ibid.*, p. 21.
93. *Ibid.*, p. 36.
94. L. LIARD, *La Science positive et la Métaphysique*, F. Alcan, Paris, 1893 [1878], p. VII-VIII.
95. Il est révélateur que Kant n'ait pas pu se résoudre à croire que le terme « métaphysique » – tant il lui

paraissait bien adapté – fût né de l'arbitraire du classement des œuvres d'Aristote opéré par Andronicos de Rhodes, onzième successeur du Stagirite et « premier éditeur du corpus complet des œuvres, vers 60 avant l'ère chrétienne » (P. CLAVIER, « Métaphysique », *in* A. REY [dir.], *Dictionnaire culturel en langue française*, vol. III, Le Robert, Paris, 2005, p. 587). Si l'origine exacte du mot « métaphysique » reste une énigme, la fonction qu'il a été amené à remplir se comprend aisément. La métaphysique, c'est la science qui se développe après la physique et au-delà du domaine de la physique – ce qui, qu'on tire le fil ontologique ou le fil théologique de l'Être, autorise à généraliser son discours à l'ensemble des sciences (aucune n'ignorant la « nature ») et même à la transfigurer en une science de l'en deçà (avec lequel se confond d'abord le sujet pensant).

96. N. ROTENSTREICH, *Philosophy. The Concept and its Manifestations*, Reidel, Dordrecht, 1979, p. 10.

97. Sachant que *φιλοσοφία* désignait des pratiques beaucoup plus variées et chargées de mysticité et de religiosité que notre *philosophie*, comme l'a brillamment montré Pierre VESPERINI, *in La* Philosophia *et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, École française de Rome, Paris, 2012.

98. C'était déjà un leitmotiv des penseurs humanistes de la Renaissance. Voir S. M. SPEKE, *From Copernicus to Newton. A Study in the Development of the Concept of « Science »*, G. C. Book Publishers, Wigtown, 1995, p. 94-95.

99. D. RIBARD, *Raconter, vivre, penser. Histoire(s) de philosophes 1650-1766*, Vrin/EHESS, Paris, 2003, p. 7.

100. « L'*Être* et le mystère qu'il enveloppe ; la *Connaissance*, ses conditions, ses méthodes, tel est le double objet des recherches philosophiques » (A. WEBER, *Histoire de la philosophie européenne*, Fischbacher, Paris, 1914 [1871], p. 7).

101. M. HEIDEGGER, « Science et méditation » (1953), *in Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1980, p. 73.

102. E. HUSSERL, *La Crise de l'humanité européenne et la Philosophie*, Aubier-Montaigne, Paris, 1977, p. 97.

103. K. JASPERS, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, R. Piper & Co, Munich, 1953, p. 11.

104. M. HEIDEGGER, « Science et méditation », *loc. cit.*, p. 72.

105. « La philosophie ne se laisse pas achever. […] *Et si nous philosophions aussi dans le fourvoiement ?* » (P. TRAWNY, *La Liberté d'errer, avec Heidegger* [trad. de l'allemand par Nicolas Weill], Indigène, Montpellier, 2014, p. 18).

106. *Ibid.*, p. 14-15.

107. P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 38.

108. « Aucune considération politique et morale ne peut annuler le fait que Heidegger a redonné cours à la "question de l'être" et ouvert une manière inédite d'approcher l'histoire de la métaphysique comme succession d'interprétations, à la fois découvrantes et recouvrantes, de l'être de l'étant » (J.-C. MONOD, « La double énigme des Cahiers noirs », *Critique*, n° 811, décembre 2014, p. 983). Ce genre de propos valide totalement la démarche heideggérienne consistant à interdire toute évaluation objective du discours qu'elle visait à produire et passe à côté des dérives « morales » qu'une telle démarche était par elle-même susceptible d'entraîner. Du reste, l'auteur finit par un éloge convenu de la philosophie « comme inventivité conceptuelle » (Heidegger aurait été formidablement « inventif ») et « comme recherche de la sagesse » (mais il n'aurait pas été « sage »). La vraie sagesse, ne serait-ce pas de savoir doser l'inventivité conceptuelle en fonction des réquisits du « progrès » de la connaissance positive ?

109. P. TRAWNY, *La Liberté d'errer, avec Heidegger*, *op. cit.*, p. 18.

110. V. CITOT, « Grandeur et décadence de la philosophie grecque », *Le Philosophoire*, n° 42, 2014, p. 137.

111. Lettre de G. Canguilhem à J.-R. Bloch, 20 juillet 1930 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC 42.3).

112. Car le régime conceptuel des sciences humaines et sociales véhicule fondamentalement, rappelons-le, une pensée plurielle des ordres de détermination dont dépend l'existence humaine ; il ne donne pas les

moyens de résoudre *d'emblée* les questions normatives et politiques – *même s'il contient tous les éléments d'une refondation de l'humanisme*. Si une certaine « philosophie » demeure utile, cela tient, peut-être, à cette situation.

113. Carnets de cours, « Philosophie de Léon Ollé-Laprune et leçons 1883-1884 » (BIF, fonds Émile Mâle, Ms 8376-10).

114. *Ibid.*

115. *Ibid.*

116. V. CITOT, « Grandeur et décadence de la philosophie grecque », *loc. cit.*, p. 139.

117. *Ibid.*, p. 137. Car, « quelque honorée qu'elle soit d'être prise parfois pour l'une de ces filles qui sont sorties d'elle (car la philosophie est la mère de toutes les sciences), elle tient à garder son rang d'aïeule et ne saurait s'accommoder de n'être qu'un résumé de connaissances empiriques » (J. SOURY, *Bréviaire de l'histoire du matérialisme de Thalès à La Mettrie*, G. Charpentier, Paris, 1881, p. XI).

118. V. CITOT, « Grandeur et décadence de la philosophie grecque », *loc. cit.*, p. 137.

119. P. JANET, « Introduction à la science philosophique. I. La philosophie est-elle une science ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XXV, 1888, p. 341.

120. Lettre d'H. Bergson à A. de Noailles, 14 juillet 1913 (BIF, fonds Anna de Noailles, Ms 7224).

121. « Vous semblez démêler ici une influence allemande. Que les Allemands aient systématisé et poussé à l'extrême des idées de ce genre, comme ils l'ont fait d'ailleurs pour *tous* les thèmes philosophiques, quels qu'ils soient, cela n'est pas douteux. Mais elles ne sont pas d'origine allemande. Elles sont en germe chez Pascal ; elles trouvent leur plein développement chez Rousseau (c'est là, très probablement, que les Allemands sont allés les chercher) ; bref, elles représentent l'une des deux grandes traditions françaises : l'autre (la principale, je le reconnais) est celle du rationalisme cartésien. Pour ma part, c'est un peu à Rousseau, beaucoup à Maine de Biran et à la tradition française en général que je rattacherais mes vues : je n'ai pas attendu à la guerre pour décliner toute parenté avec le "romantisme" allemand […] j'ai travaillé, à la française, sur des faits, en me gardant de l'esprit de système. Mais comme un système est bien obligé d'emprunter quelque chose à l'expérience, celui qui reste sur le terrain de l'expérience pourra se rencontrer sur tel ou tel point avec un constructeur de système » (lettre d'H. Bergson à D. Parodi, 21 février 1919 [CHSP, fonds Dominique Parodi]).

122. J. CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris, 1959, p. 162 (entretien du 26 avril 1932).

123. *Ibid.*, p. 168 (20 octobre 1932).

124. *Ibid.*, p. 58 (entretien du 26 mars 1924). « Une doctrine philosophique ne s'impose que si elle est capable de réformer ou de perfectionner, enfin de faire progresser sur certains points, la science positive » (lettre d'H. Bergson à S. Reinach, 4 août 1926, *in* « Lettres inédites d'Henri Bergson à Salomon Reinach », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXXXVII, n° 2, 2012, p. 237-238).

125. *Ibid.*, p. 41 (entretien du 7 février 1922).

126. *Ibid.*, p. 34 (entretien du 22 mai 1921).

127. *Ibid.*, p. 215 (entretien du 30 octobre 1934). « Ma grande découverte fut celle de la vie intérieure, que ma formation scientifique, mécaniste, m'avait fait méconnaître et même ignorer. La vie intérieure une fois découverte, la survie de l'âme m'apparut comme infiniment probable. […] Comme je ne vois pas de raison que l'âme soit anéantie, l'immortalité s'en conclut naturellement » (*ibid.*, p. 225 [entretien du 26 avril 1935]).

128. *Ibid.*, p. 279 (entretien du 2 mars 1938).

129. *Ibid.*, p. 86 (entretien de juin 1927).

130. *Ibid.*, p. 61 (entretien du 3 février 1925).

131. *Ibid.*, p. 272 (entretien du 2 mars 1938).

132. *Ibid.*, p. 185 (entretien du 12 février 1933).

133. P. MANIGLIER, « Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie », *Les Temps modernes*, n° 683, janvier-mars 2015, p. 145.

134. É. DURING, « Méthode ou système ? Pour une métaphysique locale », *in ibid.*, p. 48.

135. *Ibid.*, p. 53.

136. De ce point de vue, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (F. Alcan, Paris, 1932) est le livre par lequel Bergson – outre qu'il y révélât implicitement son penchant chrétien – tenta d'arraisonner philosophiquement la sociologie. Voir L. PINTO, « Le débat sur les sources de la morale et de la religion », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 153, 2004/3, p. 41-47. De même, dans sa thèse de 1889 sur *Les Données immédiates de la conscience*, dans *L'Évolution créatrice*, en 1907, ou dans *Durée et simultanéité*, en 1922, il s'était efforcé d'arraisonner respectivement la psychophysique de Fechner, la biologie et la physique einsteinienne. Voir F. AZOUVI, *La Gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, Paris, 2007 ; G. BIANCO, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, PUF, Paris, 2015.

137. T. GARCIA, « Une exception », *Les Temps modernes*, n° 683, janvier-mars 2015, p. 13.

138. M. JOUVET, *De la science et des rêves. Mémoires d'un onirologue*, O. Jacob, Paris, 2013, p. 13-14.

139. *Ibid.*, p. 224.

140. R. DAWKINS, *Le Plus Grand Spectacle du monde* (trad. de l'anglais par Marie-France Desjeux), Robert Laffont, Paris, 2010, p. 420.

141. P. MANIGLIER, « Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie », *loc. cit.*, p. 86.

142. *Ibid.*, p. 88.

143. *Ibid.*

144. *Ibid.*, p. 127.

145. *Ibid.*, p. 117.

146. *Ibid.*, p. 132.

147. *Ibid.*, p. 102.

148. É. DURING, « Méthode ou système ? Pour une métaphysique locale », *loc. cit.*, p. 70.

149. *Ibid.*, p. 89.

150. « Bergson nous rend sensible pour la première fois l'idée que la philosophie est un acte que chacun fait pour son propre compte, comme s'il était seul au monde, comme s'il était le premier à le faire, comme si personne ne l'avait jamais fait avant lui ; naturellement cela n'est pas vrai, mais il faut faire *comme* si ; en cela l'acte philosophique ressemble à l'amour : celui qui le fait refait ce que des millions d'hommes ont fait avant lui ; et pourtant il éprouve ce qu'il fait comme une chose toute nouvelle, inouïe, inédite et printanière » (« Discours de V. Jankélévitch, "Avec l'âme entière" », p. 2-3, « Séance du 19 mai 1959 » [CAPHÉS, fonds de la Société française de philosophie, SFP 57.2]).

151. Lettre d'H. Bergson à A. de Noailles, 2 janvier 1921 (BIF, fonds Anna de Noailles, Ms 3691).

152. J. CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, *op. cit.*, p. 38-39 (entretien du 7 février 1922).

153. *Ibid.*, p. 39.

154. Lettre d'H. Bergson à H. de Régnier, 25 novembre 1929 (BIF, fonds Henri de Régnier, Ms 5698).

155. J. CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, *op. cit.*, p. 39 (entretien du 7 février 1922).

156. Lettre d'H. Bergson à D. Parodi, 23 mai 1919 (CHSP, fonds Dominique Parodi).

157. Lettre d'H. Bergson à M. Raffalovitch, 8 septembre 1896 (BIF, fonds Marie Raffalovitch, Ms 3691).

158. « Note relative à la candidature [à l'Académie française] de É. Boutroux, 15 février 1909 » (Notes autobiographiques 1909-1912), p. 2 (BIF, fonds Émile Boutroux, Ms 4122-5).

159. « La science n'est pas la philosophie : elle tend à faire complètement abstraction du point de vue de l'homme ; elle met l'homme dans les choses, tandis que la philosophie a nécessairement un rapport à la sagesse, c'est-à-dire la perfection de la vie humaine » (*ibid.*, p. 1-2).

160. É. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, G. Baillière, Paris, 1874, p. 165.

161. P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 36.

162. P. GRIMBLOT, « Préface du traducteur », *in* J. G. FICHTE, *Doctrine de la science. Principes fondamentaux de la connaissance*, Ladrange, Paris, 1843, p. XXIII.

163. *Ibid.*, p. III.

164. Sachant que la croissance du cerveau humain (dont la taille est proportionnellement 4,6 fois plus grosse que celle du cerveau du mammifère moyen et deux fois plus grosse que celle du cerveau des autres primates) a peut-être profité de la réduction du système digestif favorisée par une invention « culturelle », la

cuisson des aliments. Voir L. C. AIELLO et P. WHEELER, « The expensive-tissue hypothesis. The brain and the digestive system in human and primate evolution », *Current Anthropology*, vol. 36, n° 2, 1995, p. 199-221.

165. « La métaphysique n'est pas la science de l'objet ; elle est la science du sujet ; et, si l'on se refuse au nom de science, elle sera au moins l'*étude* du sujet ; elle se fonde et s'achève par la morale » (P. JANET, rapport verbal sur L. Liard, *La Science positive et la Métaphysique*, *in Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CXIII, janvier 1880, p. 147).

166. G.-L. DUPRAT, *La Morale*, *op. cit.*, p. 102.

167. A. EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, Flammarion, Paris, 1979, p. 129-130.

168. F. LE DANTEC, *Contre la métaphysique*, *op. cit.*, p. 69.

14

Kant ou Darwin ?

Dans le cours de psychologie qu'il délivra au lycée de Charleville en 1929-1930 (sa première affectation), Georges Canguilhem aborda le thème « psychologie et sociologie » en partant du problème de la « vie pensante » et de la célèbre opposition, en philosophie, entre deux méthodes déductives, l'une intellectualiste, l'autre empiriste ou sensualiste[1].

La première méthode est celle de Descartes, Kant, Lachelier ou Jules Lagneau. Elle est « psychologique » au sens où elle vise la « découverte par l'analyse de fonctions intellectuelles reposant sur des principes et des notions universelles, c'est-à-dire indépendantes de l'application qu'en font les individus et constituant une sorte de nature de la pensée[2] ». Aucune expérience sensible individuelle ne saurait faire naître des notions comme le temps, l'espace ou la causalité, et il serait tout aussi illusoire de vouloir en éclairer la naissance ou la formation. On ne peut que déduire analytiquement leur antériorité.

À l'inverse, les tenants de la méthode de l'empirisme ou du sensualisme, Locke, Hume, Condillac, Stuart Mill ou encore Taine, estiment qu'il est envisageable – *via* la répétition et la synthèse des données – d'observer la pensée en tant qu'elle procède « d'une fonction sensible et au fond biologique : la sensation[3] ». Comment est-on sorti de ce débat quelque peu aporétique, reposant sur, et produisant une grande confusion, en ce qui concerne en particulier les rapports entre les notions de « biologie » et de « psychologie », empêtrées dans l'ineffable ? On en est sorti par la sociologie :

> Il est arrivé un moment où l'on a cru pouvoir marquer l'opposition de la biologie et de la psychologie sans être obligé de faire appel à des notions qui sont l'objet d'une méthode étrangère aux méthodes des sciences positives, sans remonter à ce qu'on appelait des notions métaphysiques, parce que dépassant le donné et le constatable. C'est le moment au début du XIXe siècle où est apparue une notion nouvelle : celle de société. Ce qui en psychologie est irréductible à la biologie, ce qui ne peut s'expliquer par l'existence humaine en ce qu'elle a

> de sensible et d'organique, cela s'expliquerait par l'espèce humaine, c'est-à-dire la société. Le problème des rapports de la psychologie et de la sociologie date réellement d'Auguste Comte. Il a été repris par Durkheim. Mais en fait on doit remonter jusqu'à De Bonald[4].

À vrai dire, Canguilhem ne voit aucune aporie manifeste dans les méthodes philosophiques. Il semble prendre d'emblée ses distances avec la « croyance » en la possibilité de « marquer l'opposition de la biologie et de la psychologie » par le seul usage de méthodes scientifiques. Dans un autre document, un cours de psychologie donné à Albi et dactylographié par l'un de ses élèves, on lit, sous la rubrique « psychologie sociologique » : « La sociologie est la science positive capable de rendre compte dans la pensée humaine de ce que la biologie ne pouvait expliquer[5]. » Mais cette capacité, discutée pied à pied, finit par paraître douteuse. Canguilhem ne cherche pas à dissimuler son manque de sympathie pour la théorie sociologique. Pourquoi ? Parce qu'elle « nie[rait] ce qu'elle a charge d'expliquer, […] [et] abandonner[ait] ce qui est la raison d'être de toute reconstitution empirique de la pensée : l'existence d'une nature de la pensée[6] ».

Bonald, réfutant l'individualisme psychologique de Condorcet, avait d'abord lié la pensée au langage, « fait social qui s'explique par l'intervention divine[7] ». Comte, ensuite, avait défendu l'« idée fondamentale […] qu'il y a une nature humaine identique en son fond à tous les moments du développement historique et dont le progrès n'est que le développement[8] ». Comment, par rapport à ces deux auteurs, évaluer l'apport de la sociologie nouvelle, incarnée par les œuvres de Durkheim et de Lucien Lévy-Bruhl ? Il résiderait dans le fait de « reconnaître un sens social à tout ce que la psychologie étudiait dans l'individu seul[9] ». Sont concernés les besoins, les désirs, la volonté, et même la causalité, qui s'expliqueraient par l'examen de leur mise en forme, de leur orientation, ou encore de leur genèse au sein de configurations de relations sociales disposant de catégories de pensée et de normes de comportement spécifiques, et offrant à leurs membres un éventail d'opportunités de satisfaction de leurs pulsions plus ou moins large (ce qui induit, *de facto*, une échelle de valeurs et de besoins plus ou moins graduée).

Or, eu égard à l'ampleur de cette révolution sociologique du regard porté sur l'existence humaine, quelle erreur Durkheim et Lévy-Bruhl auraient-ils commise ? Ce serait d'avoir considéré que « seule la vie sociale a pu donner naissance aux fonctions psychologiques supérieures, en d'autres termes [qu']il y a une *conscience collective* qu'il faut faire intervenir ». Mais pourquoi une conclusion qui n'eût peut-être pas paru choquante relativement aux « fonctions inférieures » de l'esprit revêt-elle un aspect si dérangeant rapportée aux

« fonctions supérieures » ? Canguilhem reste elliptique. Le pire, à ses yeux, est peut-être qu'« il y aurait de la conscience collective à la société le genre de rapport qu'il y a de la conscience individuelle au corps humain ». Ce qui revient non seulement à prendre au pied de la lettre une analogie métaphorique, mais, en plus, à ne pas percevoir l'empreinte, sur sa formulation durkheimienne, des possibles cognitifs engendrés par un nouveau régime conceptuel scientifique. Le problème de fond, selon Canguilhem, est le suivant :

> Est-ce que nous n'allons pas perdre ce que nous voulions gagner [?] Si notre pensée s'explique par ce que nous impose la conscience collective, est-ce que nous ne perdons pas notre pensée [?] Est-ce que la pensée ce n'est pas la discussion, la critique, le choix, l'intention délibérée ? Si tout nous vient du dehors tout fait, voilà que nous retombons dans la même difficulté que soulève l'empirisme psychologique : tout sera vrai au même titre. Or la conscience est progrès et transformation. L'activité consciente est anéantie. L'esprit redevient passivité absolue. La théorie sociologique dans son absolu est un empirisme social. Si les notions intellectuelles constitutives de la connaissance et de la science sont imposées par la société, si l'objectivité c'est en quelque sorte la pression sociale, comment expliquer que la science soit née par opposition aux mythes, aux croyances populaires, ou alors il faut reconnaître que l'objectivité des connaissances scientifiques vient de ce qu'elles répondent à un idéal logique qui n'est pas justiciable de la société. S'il y a une conscience sociale c'est la conscience individuelle qui est sociale quant à son contenu (mots, habitudes, sentiments, croyances) mais la réalité sociale comme la réalité physique n'est telle que parce qu'elle est jugée, parce qu'elle suppose quelque chose qui la dépasse, c'est-à-dire des fonctions formelles de synthèse. En un sens, Comte serait moins à reprendre que Durkheim. Ce qui est social et humain pour Comte c'est le développement de la raison et non la raison elle-même[10].

Une configuration spiritualiste

On mesure, à travers l'assimilation de la sociologie durkheimienne à un empirisme de même nature que le sensualisme, combien les préférences du jeune Canguilhem le portaient du côté de l'idéalisme[11]. La raison existe sur un mode apriorique. Elle n'est pas un produit de la société (ce que l'approche sociologique postulerait au contraire). Ainsi le philosophe exclut-il purement et simplement, comme si toute l'entreprise durkheimienne – aussi imparfaite et grosse d'ambiguïtés fût-elle – n'avait pas précisément ambitionné de lui donner corps (et comme si Comte, auparavant, n'avait pas également tenté de la traduire à sa façon), *l'idée que les « notions intellectuelles constitutives de la connaissance et de la science » aient une histoire et que cette histoire ait pour*

nœud la transformation sur la longue durée des configurations d'interdépendances humaines et l'amélioration, via *la transmission intergénérationnelle, du caractère scientifique congruent à la réalité des moyens de communication et d'orientation.*

Cette idée, dira-t-on, ne pouvait pas venir à l'esprit d'un Kant. *Mais les choses changèrent après l'émergence de la sociologie et la clôture subséquente d'un régime conceptuel scientifique tridimensionnel anthropocentré* : désormais incontournable, elle fit l'objet en philosophie d'une sorte de refoulement collectif. Elle est évidemment plus complexe que la perspective selon laquelle la société modèlerait de l'extérieur la pâte molle de l'esprit. Elle ne fonctionne qu'en interaction avec les notions de la biologie et de la psychologie – par exemple, avec celle de « potentiel cognitif » (« biologique ») ou celle d'« appareil psychique de régulation pulsionnelle » (la capacité de production et d'acceptation de connaissances réalistes démythifiantes étant inséparable, entre autres, des normes de comportement et du degré de contrôle de la violence qui commandent une société donnée). Cela rend inutile, superfétatoire ou vecteur de confusion (au choix) le fait de postuler un « idéal logique » ou des « fonctions formelles de synthèse » (dont l'origine est toujours nimbée d'une aura de mystère). La « pensée » ne serait-elle donc que ce que le sujet, dans sa liberté irréductible et suivant des procédés dont la prédétermination échapperait à jamais à la saisie des sciences, met en forme ? Or, s'agissant de la « pensée », une nouvelle problématique fait sentir son emprise : car, si ce n'est à la biologie, à la sociologie ou à la psychologie – c'est-à-dire, factuellement, aux propriétés du cerveau, aux prédispositions génétiques, au langage particulier et aux connaissances diverses sans lesquels elle ne serait même pas concevable, aux catégories innées et acquises qui la sous-tendent, aux désirs et pulsions qui orientent sa direction et déterminent ses points de fixation à l'intérieur de chaque psyché individuelle –, à quoi peut-on bien se raccorder pour l'appréhender avec un tant soit peu d'objectivité ? Le flou est de rigueur, comme si le rattachement à l'ineffable, à quelque chose comme la pure intelligence, le pur esprit du philosophe, devait demeurer irréductiblement caché.

Tel est, en tout cas, l'univers mental dans lequel baigne Canguilhem et dans lequel il fait plonger ses élèves la tête la première (c'est le cas de le dire). Tout se passe comme s'il ne pouvait pas comprendre que la sociologie permet ce que la philosophie empêchait : *c'est-à-dire d'ordonner et d'articuler les acquis cognitifs et conceptuels de la psychologie et de la biologie relatifs à la pensée humaine, à la cognition humaine, aux comportements humains, en sortant des*

faux problèmes, des faux dilemmes, des méthodes controuvées et des impasses dans lesquels la philosophie, en particulier sous sa forme idéaliste, enfermait, enferme ces nouvelles notions et les connaissances avec lesquelles elles se confondent. De là, grâce à la mise en valeur et à une conceptualisation idoine de la dimension sociale de l'existence humaine *au regard de laquelle les dimensions biologique et psychologique peuvent être positivement hiérarchisées*, un saut qualitatif fondamental, manifesté par le parachèvement d'un régime conceptuel cohérent, alternatif au régime philosophique.

En même temps, et c'est tout à fait remarquable, Canguilhem parle bel et bien cette nouvelle langue des sciences humaines et sociales. Il en est imprégné. Il lui arrive même de s'observer en train de la parler :

> Comme le mot même l'indique, l'individualité désigne ce qui fait de chacun de nous un être singulier, parfaitement distingué des autres individus de la même espèce (biologiquement parlant) et des autres membres d'une collectivité (sociologiquement parlant). L'individualité serait donc la conscience de notre opposition à autrui. Cette opposition trouve deux supports indispensables dans a) le corps et le tempérament (coenesthésie) inséparable [;] b) la fonction sociale et le rôle que la division du travail nous porte à jouer[12].

Mais c'est comme si, pour lui, tout cela était secondaire par comparaison aux schèmes de pensée, portant la conscience individuelle au pinacle, qu'il a intégrés au cours de sa formation philosophique et qu'il a pour tâche de perpétuer dans le cadre de son enseignement de professeur de philosophie. En sorte que, « psychologiquement parlant », il lui importe surtout d'exprimer l'idée selon laquelle il n'y a de « fait psychologique » que par l'« intégration à la conscience »[13]. Il lui paraît naturel de subordonner à cette vue la langue objectiviste tridimensionnelle des faits humains. On dirait qu'il ne s'étonne pas du caractère proprement révolutionnaire d'une langue scientifique suggérant qu'aucun aspect de l'humanité et du monde vivant – ni même de l'univers physique – ne peut éviter par principe d'être relié à des ordres séquentiels et à des structures de concaténation plus ou moins gouvernées par des régularités immutables, plus ou moins complexes et malléables. Qu'il ne s'émeut pas (encore) des pouvoirs presque illimités de l'explication historique et de la force du point de vue complémentaire, par rapport au modèle explicatif de la science physique, qu'elle autorise à jeter sur la réalité. Jeune professeur de philosophie, il se borne à affirmer que « si grande soit la part de ce que la société explique en psychologie, quand bien même elle expliquerait tout, elle n'expliquerait que la matière de la vie psychologique, mais nullement sa forme. Ce que la société apporte est repensé par le sujet[14] ». On est donc en plein apriorisme critique

(certes révisé par Lagneau, qu'Alain, son ancien professeur de khâgne au lycée Henri IV et son « grand homme » de l'époque, lui a fait découvrir[15]). Le sujet et la spontanéité de son jugement (grâce auquel et pour lequel la « réalité sociale » existe), la conscience individuelle et l'activité incessante qui la meut, l'esprit humain et ses caractéristiques universelles sibyllines : voilà ce qui prime sur tout !

Entre l'idéalisme kantien (ou, si on préfère, la méthode « réflexive » de Lagneau) et la science, il s'agit, ni plus ni moins, d'une question de préséance : « Nulle science ne peut faire que ce qui est condition du jugement explique le jugement. La sociologie est un ensemble de jugements ; elle ne peut expliquer le jugement[16]. » Il en va de même pour la psychologie, qu'on ne peut confondre avec le jugement qu'au prix d'une profonde méprise – puisqu'elle est la matière sur laquelle celui-ci s'exerce : « Le jugement relève d'une étude transcendantale. Ce qui est psychologique, ce n'est pas le jugement, mais ce qu'il a à dominer et en quoi aussi il se dégrade[17]. » Cela dit, rarement discipline scientifique aura autant que la sociologie contraint la philosophie à expliciter l'ordre de prééminence et l'irréductibilité absolue dont sa survie semble dépendre. Si, durant toute sa carrière, Canguilhem réserva à la psychologie (expérimentale et « behavioriste ») ses charges les plus vives, vers 1930, il vit dans la sociologie, dans ce qu'il appelait avec beaucoup d'autres le « dogmatisme sociologique » ou le « sociologisme »[18], l'une des pires menaces qui se fût jamais présentée pour la spécificité du mode de pensée philosophique. L'encerclement de la conception traditionnelle du sujet libre de toute détermination, à la faveur des efforts conjugués de la psychologie expérimentale et de la sociologie, l'inquiéta comme il inquiétait tous les philosophes de cœur et de métier depuis la fin du XIXe siècle.

La psychologie avait été au centre de l'entreprise de redéfinition de la philosophie focalisée sur le « je », sur un « moi » capable de saisir par introspection ses propres facultés mentales et cognitives. Prenant une forme expérimentale, logée à mi-chemin de la physiologie nerveuse et des sciences sociales, depuis les années 1870-1880, elle symbolisait par excellence l'avènement d'une vision scientifique objectiviste à la troisième personne des faits humains (en l'occurrence de la vie mentale et de la cognition des êtres humains en tant que « faits psychologiques »). Du point de vue des philosophes, la situation s'aggrava avec la sociologie, laquelle non seulement avait partie liée avec la production d'une image de l'humanité à la première personne du pluriel (le « je » devant toujours être positionné par rapport à un « nous »), mais

enrichissait, au surplus, la vision à la troisième personne en l'élargissant à des processus et à des structures objectifs « impersonnels », qualifiés de « faits sociaux ».

Cela confirmait l'encerclement de la vision traditionnelle du « sujet ». Cela préparait des montées en généralité proprement scientifiques, que les sociologues, « maîtres » de la dimension sociale de l'existence humaine, étaient invités à effectuer sans complexe sur la base d'enquêtes spécifiques. Cela transformait du tout au tout l'abord de la connaissance – de ses diverses conditions de possibilité, de ses objets, de ses résultats, de ses conséquences. Les philosophes n'eurent d'autre choix que de résister. Sur un plan institutionnel, cela se manifesta par la création de sociétés savantes et de revues, par l'organisation de congrès ; et par une participation active aux instances où se tramaient les réformes de l'enseignement secondaire et de l'enseignement supérieur. Sur un plan cognitif, il fallut concevoir une généralité distincte des généralisations que les scientifiques étaient dorénavant en mesure d'opérer en agrippant le particulier ou l'invisible, ce qui passa par la reconduction ou la réactivation de schèmes de pensée préscientifiques, métaphysiques, religieux, ou appartenant à cette tradition spécifiquement philosophique postulant des catégories de l'esprit ineffables. Désormais – c'était le danger – il existait des outils de pensée, une langue, un régime conceptuel favorisant des montées en généralité scientifiques conditionnées par la maîtrise d'un objet, et respectueuses des faits établis ; et permettant, par là, de rompre avec la croyance – qui ne s'est donc maintenue que pour autant que les philosophes ont fait l'effort de persévérer dans leur être – selon laquelle la généralité, le concept et la théorie seraient en quelque sorte le monopole de la philosophie.

Georges Canguilhem appartenait ainsi de plain-pied à une configuration philosophique unifiée par le dogme suivant lequel le point de vue du « je » ne devait être subordonné ni au point de vue à la troisième personne inhérent au regard objectiviste ni au point de vue du « nous » érigeant la vision sociologique en passerelle indispensable pour appréhender globalement l'humanité. Il refusait la notion même de « fait psychologique », typique de l'objectivisme de la psychologie à la troisième personne : la « pensée humaine », disait-il, est « inséparable du *je* sujet »[19]. La pensée ne se concevait et ne se comprenait qu'à la première personne du singulier : cette assertion, aucun philosophe – fût-il « idéaliste », « spiritualiste », « intellectualiste », « rationaliste » ou « intuitionniste » – attaché à l'irréductibilité du discours philosophique par rapport au discours scientifique ne se serait avisé de la contredire.

En définitive, la configuration philosophique française postcousinienne des années 1870-1930, comme le résuma Alphonse Darlu en 1914, était soudée par la conviction – valable pour les « doctrines nouvelles comme celle de M. Bergson » – « qu'en face du point de vue scientifique et du pragmatisme religieux un courant de métaphysique spiritualiste (plutôt encore qu'idéaliste) persistera toujours »[20]. Une telle convergence de vue devait beaucoup à la construction d'une tradition reposant en grande partie, en France, sur la publication et le commentaire des œuvres de Descartes et de Kant (les textes divers du jeune Canguilhem témoignent bien de cette influence). Dans la façon d'interpréter ces auteurs, les divergences pouvaient être profondes. Cela délimitait précisément un espace de prises de position faisant vivre la philosophie comme champ à part entière, possédant ses propres institutions (ce qui faisait dire à André Lalande que « l'*organisation* philosophique rogne la part de la philosophie[21] ») et ses luttes spécifiques, irréductibles à celles des autres espaces : d'où la nécessité de se raccorder à la « tradition philosophique qui maintient à la philosophie un objet propre[22] ».

Dans les correspondances privées, les insultes volaient bas. Alain – le maître de Canguilhem – méprisait la « Science de Gazette » de l'épistémologue Émile Meyerson, raillait le « déficit intellectuel » de certains de ses collègues, et préconisa que la Société française de philosophie s'adonnât à l'« exercice suivant : lecture expliquée de Kant pendant deux ans, à l'usage des Ânes »[23]. Dans une autre lettre, alors qu'il lisait, semble-t-il, *L'Expérience humaine et la causalité physique* de Léon Brunschvicg, grande figure du renouveau idéaliste, « philosophe de la science, de l'intelligence et du concept[24] », il se montra plus mordant encore : « Je lis du Brunschvicg et je bâille. L'intelligence, prise ainsi, est un vice. Sans compter trois passages que j'ai relevés dans les *Étapes* [*de la pensée mathématique*] (j'en suis à la Causalité) et qui me font dire : "C'est aussi bête que du Lévy-Brühl"[25]. » Quant à Brunschvicg, il avoua ne pas « encaisser » la conception de la philosophie illustrée par son ami André Cresson, professeur influent, cartésien adepte du « naturalisme », adversaire du « moralisme criticiste d'esprit protestant » (et de son corollaire, le culte de la conscience et de la raison pratique) et du « néo-traditionalisme d'esprit catholique »[26], ces deux versions rénovées de l'adage *ancilla theologiæ philosophia*, qui, dans sa défense « de la raison spéculative et de la science », de la « philosophie [comme] prolongement de la science positive »[27], se montrait totalement indifférent aux enjeux, omniprésents dans le champ universitaire, inhérents à la légitimation cognitive de la philosophie face aux sciences humaines et sociales. Brunschvicg disait

aussi défendre une interprétation de la pensée cartésienne qui se distinguât de celles du kantien Octave Hamelin ou du bergsonien néothomiste Étienne Gilson (avec lequel il se livra, en 1928, à une fameuse « querelle de l'athéisme ») :

> Je ne consens pas à avoir fait démissionner la philosophie. Il est évident que si l'on interprète Descartes comme Hamelin ou Gilson, j'ai tort ; mais si j'ai raison de l'interpréter comme je le fais, il n'y a de construction véritable qu'avec les matériaux de l'analyse : la synthèse est un mirage au sens exact du mot. La philosophie commence avec la méthode, au lieu de disparaître dès qu'elle est mise en jeu. C'est aussi ce que je ferai observer à Cresson, qui vient de m'envoyer son discours : là vraiment, je ne peux pas encaisser sa conception de la philosophie et du philosophe[28].

Cresson n'était certes pas un penseur original. C'était à bien des égards un vulgarisateur, une sorte de Büchner français, qui resta fidèle à ses convictions matérialistes de jeunesse. Il pensait que grâce à la physique et à la chimie, succédant à l'astronomie, il était attesté, conformément aux prédictions de Descartes, que « le monde pourrait bien être un simple problème de mécanique ». Les progrès de la biologie, de la théorie de la sélection naturelle à la découverte des cellules, témoignaient selon lui que la vie était soumise à la même loi. Au cinquième rang, venait la psychologie scientifique :

> La psychologie, la psychologie physiologique et la psychologie comparée ont fait une révolution analogue pour les choses de l'esprit. Elles ont mis en évidence ce triple fait : le cerveau étant donné, la pensée est donnée : le cerveau étant supprimé, la pensée est supprimée : le cerveau variant, la pensée varie : de sorte que la pensée apparaît comme une fonction naturelle du cerveau[29].

Enfin, Cresson se faisait une idée bien sommaire de la sociologie, inspirée du darwinisme social. Mais, en définitive, il voulait croire que le « naturalisme » n'était rien d'autre que la « vue d'ensemble » des « argumentation[s] puissante[s] »[30] proposées par chacune de ces six sciences. Comme en Allemagne, cette *naturwissenschaftliche Weltanschauung*, cette vision du monde naturaliste, fut marginalisée avec efficacité dans le champ universitaire[31].

Comment arraisonner la sociologie ?

La plupart de ces luttes, à travers lesquelles se jouait la définition même de la philosophie, étaient autant de moyens de tenir à distance le régime conceptuel favorisé par l'essor, auquel le « naturalisme » était sensible (tout en échouant à le comprendre), d'une nouvelle psychologie scientifique et d'une sociologie

autonome. Il s'agissait certes aussi d'un grand combat interne. Canguilhem se scandalisait que « la plupart des lycéens ignorent que la philosophie ne s'identifie pas avec Ribot ou Durkheim[32] ». Mais suffisait-il, pour emporter la conviction, de répéter que « la compréhension et la libération de l'individu[33] » sont la tâche par excellence de la philosophie ? Pouvait-on se borner à vanter, en celle-ci, une « libre recherche, étrangère à toute loi extérieure[34] » ? C'est avec un certain panache que le jeune professeur de philosophie s'exclama, lors de son premier discours de distribution des prix, à Charleville, le 12 juillet 1930 : « Si le philosophe tient inlassablement pour l'indépendance de la pensée ce n'est pas parce qu'elle est sa raison d'être et en quelque sorte son gagne-pain, c'est parce qu'elle est, absolument parlant, l'unique raison d'être[35]. »

Toutefois, il était aisé de lui rétorquer que l'« indépendance de la pensée » ressortissait à des conditions sociales de possibilité, dans des termes similaires à ceux employés deux ans plus tôt par Célestin Bouglé à l'endroit de Dominique Parodi, après la publication par celui-ci d'un ouvrage sur la vie morale[36] : « Je comprends très bien les réserves que t'inspire le "sociologisme" absolu. Je ne suis pas sûr toutefois que ton "rationalisme" lui-même ne soit pas un produit social[37]. » Dans sa simplicité ravageuse, cette remarque était le symptôme d'une crise sociologique de la pensée philosophique dont les soubassements étaient plus cognitifs qu'institutionnels, et dont l'ampleur était corroborée par deux autres lettres concernant le même livre. Gilson éprouva d'abord le besoin de remercier, en Parodi, « un [des] derniers Français qui s'intéressent encore à la philosophie et qui ne la trahissent pas sous couleur de la servir[38] ». Élie Halévy, *a contrario*, qui avait tant fait – au nom du principe qu'« une idée pour agir doit se faire institution » – pour surmonter l'« impuissance de la philosophie[39] » et favoriser la renaissance d'une pensée philosophique distincte des sciences en aidant Xavier Léon, en 1893, à lancer la *Revue de métaphysique et de morale*, avant de se reconvertir en historien de l'Angleterre, n'hésita pas à parler de « capitulation » :

> Je t'ai lu en historien, – moins peut-être en philosophe qu'en historien de ta propre pensée. Il m'a semblé que le rationaliste, l'idéaliste intransigeant que tu étais, capitulait. Peut-être est-ce une illusion de ma part ; peut-être s'agit-il ici de conférences faites devant un public étranger [belge] ; et peut-être étais-tu surtout soucieux d'expliquer à ce public l'attitude morale de Bergson, de Durkheim, que de situer ta propre attitude par rapport à celles-là. N'importe : l'impression reste que ta philosophie morale ne diffère guère de celle de Durkheim […], si ce n'est par l'affirmation, ici et là, assez timide, de certains postulats rationalistes. Nous sommes loin de Renouvier, loin d'Hamelin. Ce n'est pas un reproche que t'adresse un métaphysicien chu dans l'histoire, qui par conséquent a capitulé lui aussi. C'est une question que je te pose[40].

Trente ans plus tôt, c'est tout à fait significatif, Halévy avait tenté de convaincre son ami d'« étudier l'histoire religieuse de l'Angleterre moderne » :

> L'Angleterre est le seul pays proprement *religieux*. Pourquoi s'en aller étudier les religions mortes, depuis le totémisme jusqu'à la mythologie grecque, et ne pas aller étudier la religion là où elle vit, à côté de chez nous ? Nous autres Français (certains Français) avons ce privilège d'en être arrivés à ce point d'indifférence philosophique que nous pouvons apprécier les diverses formes du christianisme avec impartialité : il faut tirer parti de cela. Le développement démocratique des *sectes* puritaines, affranchies du contrôle et de la protection de l'État, le progrès, en sens inverse, dans l'Église établie, de l'idée autoritaire et ritualiste, les causes politiques au moins autant que religieuses, qui ont fait l'Angleterre protestante, les rapports (très différents en somme de ce qu'ils sont en France) de la libre pensée avec la foi, le caractère de la religion anglaise contemporaine, très différente et du catholicisme du Moyen Âge et même du protestantisme du XVIe siècle, la psychologie des fondateurs dans l'ordre religieux, de Wesley et de son groupe au XVIIIe siècle, de Pusey, de Newman, des Highchurchmen et des néo-catholiques au XIXe, tout cela doit être fait, et demande à être fait par un philosophe. Sois ce philosophe, quand tu auras achevé ta thèse[41].

Mais c'étaient les grandes lignes d'un programme d'histoire comparée ou de psychosociologie historique qu'avait tracées Halévy, et il était absurde de confier sa réalisation à un « philosophe » : cette contradiction ne tarda pas à lui sauter aux yeux, et il « capitula » pour se faire lui-même « historien ».

Canguilhem, en un sens, ne « capitula »-t-il pas lui aussi ? Le fait est que, s'il conjoignit dans sa jeunesse défense de la philosophie et sauvegarde de la libre détermination de l'individu, et s'il songea sans doute un moment à élever la hiérarchie des « valeurs », dont le philosophe détenait selon lui la clef, au rang d'outil privilégié de subordination des sciences, il n'embrassa pas à proprement parler (ou à titre exclusif) la carrière de « philosophe ». Ses études de médecine (entamées en 1936) puis la Seconde Guerre mondiale, qui le vit rejoindre les rangs de la Résistance, contribuèrent à réorienter ses intérêts vers l'épistémologie et l'histoire des sciences, et le sortirent d'un certain « isolement alainiste[42] ». La voie strictement philosophique qu'il avait aspiré à emprunter, à savoir abandonner aux scientifiques la « vérité » – cette valeur parmi d'autres, et, du reste, pas la plus importante – pour mieux fortifier en retour le terrain des « valeurs », s'étant révélée impraticable, il refusa *in fine* que la préservation des droits souverains de la philosophie vis-à-vis des sciences devînt une fin en soi.

Autrement dit, il congédia, aussi grand fût son rejet de la sociologie et aussi fidèle se montrât-il dans certaines circonstances à la conception traditionnelle atemporelle des « problèmes philosophiques » (qui, « parce qu'ils intéressent *tout l'homme*[,] sont aussi des problèmes qui concernent *tout homme* »[43]), un aspect fondamental de l'idéologie professionnelle des philosophes, soit la visée d'une fondation *après coup* des sciences, quand bien même obéissaient-elles à

des logiques de développement propres, trouvant leur cohérence dans un régime conceptuel structurellement postmétaphysique – fondation qui, dès lors, revêtait un aspect quelque peu arbitraire et impliquait la réactivation de schèmes cognitifs et rhétoriques préscientifiques (voire prékantiens) tels que l'« âme[44] », en sus du contournement des modes de pensée scientifiques présupposant la maîtrise sur tous les plans (conceptuel, méthodologique, pratique) d'un domaine de recherche. Cela, au moment même où la phénoménologie husserlienne – cette mystérieuse connaissance immédiate de l'en deçà des choses – était introduite en France[45].

Car disons-le : le tour de force de la phénoménologie – qui consistait à accueillir tous les éléments du régime conceptuel des sciences humaines et sociales, y compris la tension cultivée par le réel humain-social entre le dualisme et un modèle de pensée tridimensionnel, mais, grâce à la fusion de la dimension « sociale » dans le « monde de l'esprit », en les composant de telle sorte qu'ils participent de la formation d'une langue philosophique autonome et hissent la philosophie au rang d'instance fondatrice de sciences qui, pourtant, existaient indépendamment d'elle et étaient en mesure de déchiffrer leur sens dans les rapports qu'elles entretenaient les unes avec les autres – laissa probablement Canguilhem de marbre.

Le propre de la révolution kantienne de la métaphysique avait été d'accompagner les mathématiques et la physique newtonienne sous la forme d'une théorie apriorique et synthétique de la connaissance humaine, sans qu'il fût indispensable, à la faveur justement de cette option épistémologique distinctive, d'afficher ouvertement une position de surplomb vis-à-vis des sciences. La philosophie était crédible dans ce rôle. Elle pouvait l'être tout autant dans l'invention d'une « nouvelle procédure de démonstration[46] » – la méthode transcendantale et l'argument transcendantal – décalquée de la méthode hypothético-déductive employée dans les sciences naturelles (et exposée, en particulier, par Newton dans son célèbre traité *Optique*[47]). Or la sociologie, *dans la mesure où elle valait elle aussi comme théorie de la connaissance*, non seulement obligea la philosophie à réaffirmer explicitement sa position de surplomb, mais fit de surcroît apparaître pleinement le caractère artificiel de sa liaison privilégiée avec la méthode newtonienne.

Canguilhem n'en accepta pas les conséquences. Tout se déroula comme s'il s'était arrangé, notamment dans sa conceptualisation du « vivant », pour ne pas avoir à rencontrer la sociologie, pour ne pas passer sous les fourches caudines du régime de pensée parachevé par celle-ci[48]. Ainsi, jamais la flamme de son

individualisme de jeunesse ne s'éteignit. Son intérêt pour la médecine – mais une médecine nouvelle, allant « à l'individu comme à son objet propre », non réductible aux connaissances biologiques et physiologiques qui la soutenaient ou qu'on pouvait en inférer, n'en déplaise aux scientifiques ou aux « philosophes amoureux des généralités[49] » – procéda en droite ligne d'une vision de l'être humain dont l'individuation corporelle n'était pas qu'animale, mais renvoyait à un « esprit », à une « personnalité » : « C'est tel homme que la médecine doit sauver. […] Cela suppose la société pour l'individu et non uniquement l'individu pour la société[50]. »

Ce faisant, sans doute Canguilhem échoua-t-il à discerner la double vocation de la sociologie induite par son statut de « science sociale » : 1. repenser les conditions de la compréhension humaine du monde ; 2. définir un nouveau modèle de base des êtres humains. Comme l'a formulé Éric Brian avec justesse, « la sociologie est à la fois science sociale et théorie de la connaissance[51] ». Elle est, plus encore, *image de l'humanité*. La sociologie est la science sociale par excellence ; elle promeut une théorie réaliste-historisante de la connaissance ; elle est porteuse d'une nouvelle image des êtres humains en tant qu'ils sont toujours situés dans des réseaux d'interdépendances donnés. Ainsi pose-t-elle en des termes radicalement nouveaux la visée d'une synthèse d'ordre supérieur et oblige-t-elle à appréhender différemment (empiriquement) la question de l'unité, de la totalité ou de la généralité, avec laquelle la philosophie prétendait avoir par nature partie liée.

La misère de position de la philosophie, ancienne « science » générale devenue discipline particulière contrainte de se distinguer, en amont et/ou en aval, des sciences et des réalités qu'elles investiguent, était encore accentuée par le problème des relations entre la philosophie et la sociologie sous l'angle de leurs prétentions à la généralité, qu'elles fissent écho à l'ambition d'une théorie des sciences et de la connaissance, ou à la recherche d'un modèle de base des êtres humains, ou de l'« homme », prenant en compte, dans le cas de la sociologie, ou arraisonnant (ou bien contournant, hiérarchisant, etc.), dans le cas de la philosophie, les résultats disponibles des sciences spécialisées. D'où la nécessité d'entretenir une certaine confusion relativement à cet état de choses. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) accomplit des prouesses sidérantes en la matière, par exemple en renvoyant dos à dos le « mythe de la philosophie » (le culte de l'autonomie absolue de l'esprit, récusé au nom de l'intersubjectivité,

mais auquel il continuait de sacrifier en accordant au philosophe, comme si de rien n'était, le monopole des « idées ») et le « mythe du savoir scientifique » (sorte de culte naïf des « faits » censés parler d'eux-mêmes) :

> Il y a un mythe du savoir scientifique qui attend de la simple notation des faits, non seulement la science des choses du monde, mais encore la science de cette science, une sociologie du savoir (elle-même conçue à la manière empiriste) devant fermer sur lui-même l'univers des faits en y insérant jusqu'aux idées que nous inventons pour les interpréter, et nous débarrasser, pour ainsi dire, de nous-mêmes. Ces deux mythes sont antagonistes et complices[52].

Il fallait beaucoup de confiance en soi pour poser, et résoudre dans un même souffle, la question des rapports entre la philosophie et les sciences sous la forme d'un éloge du « va-et-vient des faits aux idées et des idées aux faits[53] » (les « idées », à savoir la « signification », l'« interprétation », la « compréhension » même, étant donc localisées naturellement du côté de la philosophie, les « faits », du côté de la recherche scientifique), et pour croire qu'il était possible de se « débarrasser » à si bon compte de la « sociologie du savoir » (cet ennemi, bien identifié, du « moi » pensant, c'est-à-dire – l'expression est assez extraordinaire – de « nous-mêmes »), comme si celle-ci, justement, n'avait pas donné les moyens de saisir les multiples configurations sociales historiquement attestées de ce « va-et-vient » et ne symbolisait pas, elle-même, l'avènement d'une nouvelle conception et d'une *nouvelle pratique* de l'articulation faits-idées, notamment en mettant l'accent sur les processus de transmission des moyens de communication et d'orientation sur la longue durée.

La phénoménologie l'y encourageait. Des méthodes et schèmes de pensée propres aux sciences humaines et sociales, il convenait, en somme, dans cette perspective, de retenir, de préférence à leur aspect processuel-génétique, l'incitation constante à la comparaison des situations historiques qu'ils véhiculent ; il suffisait ensuite de voir en cette incitation une sorte de sous-produit ou de formule de ce qui serait une conscience transcendantale de l'intersubjectivité, pour tout à la fois réhabiliter l'irréductibilité du sujet pensant et discréditer le « privilège du spectateur absolu » supposément revendiqué par le « sociologue dogmatique » :

> L'inhérence de ma pensée à une certaine situation historique sienne et, à travers elle, à d'autres situations historiques qui l'intéressent, – puisqu'elle est originaire par rapport aux relations objectives dont la science nous entretient, – fait de la connaissance du social une connaissance de moi-même, appelle et autorise une *vue de l'intersubjectivité comme mienne* que la science oublie tout en l'utilisant, et qui est le propre de la philosophie[54].

À cet art rhétorique, destiné à annihiler l'évidence des déterminations sociologiques (jusqu'à la caricature, en ce qui concerne ce « rapport social éminent qui est le langage[55] », en sus du « savoir »), et qui, à partir d'une défense d'inspiration husserlienne de l'« *enveloppement réciproque*[56] » du savoir positif et de la philosophie, permettait d'aboutir imperceptiblement à l'affirmation d'une extraterritorialité absolue et d'une nécessité éternelle – signe de sa supériorité – de la pensée philosophique entendue comme « vigilance qui ne nous laisse pas oublier la source de tout savoir[57] », Canguilhem refusa de se prêter (y compris dans ses fonctions d'inspecteur général et de président du jury de l'agrégation de philosophie). Il n'avait pas besoin de se donner l'illusion de croire en une primauté de la philosophie sur les sciences, cette idée que Merleau-Ponty finit par exprimer en toutes lettres (mais, et c'est une figure imposée du discours philosophique sous sa forme idéologique envahissante de discours d'autolégitimation disciplinaire, il avait fallu en passer par beaucoup de circonvolutions avant de s'autoriser une telle énonciation) : « Seule la conscience philosophique de l'intersubjectivité nous permet en dernière analyse de comprendre le savoir scientifique[58]. » Plus ce type d'énonciation devient difficile, doit être retardé, et entouré de précaution, plus le discours philosophique se révèle désespérément oblique.

Dilemme philosophique

S'il est commode, en théorie (dans le cadre d'une sociologie de la connaissance gouvernée par le principe de congruence à la réalité), de distinguer trois grands domaines scientifiques, les sciences physiques, les sciences biologiques et les sciences humaines, pourvues d'objets irréductibles (jusqu'à un certain point) les uns aux autres et de méthodes adaptées, il n'est sans doute possible d'interpréter correctement la révolution de l'image des êtres humains symbolisée par le réseau de termes directeurs *biologie*, *psychologie* et *sociologie*, ses tenants et ses aboutissants, qu'à la condition de situer ces trois nouvelles disciplines anthropologiques générales sur un même continuum, à mi-chemin de la physique (sorte d'étalon invariable du déterminisme) et de l'histoire (entendue comme science transversale des séquences structurantes d'événements imprédictibles, puisqu'elle apparut confusément en tant que telle au XIXe siècle).

Entre le pôle extrême de la science physique comme type-idéal des sciences de la nature et celui de l'histoire et des sciences historiques, s'ouvrit un espace continu de débats portant sur le positionnement de ces trois disciplines générales. Ce qui donna aux philosophes les plus soucieux de la pérennité de leur discipline et de l'ordre discursif afférent l'occasion d'adopter une position de surplomb et de jouer les arbitres. Les discussions furent marquées par de nombreux tâtonnements ; par des rapports de force classiques entre tenants des positions établies et adeptes des positions nouvelles ainsi qu'entre représentants des différentes disciplines ; par la reproduction involontaire et fatale de schèmes inéprouvés ; par l'entrechoquement indiscernable (*sur-le-champ*) d'une nouvelle langue scientifique et d'une langue philosophique rénovée ; par l'enchevêtrement de considérations scientifiques et de vues idéologiques.

C'est dans ce contexte que la langue philosophique fut systématisée, sous l'aspect d'une rhétorique de l'en deçà et de l'au-delà mêlant éléments « traditionnels » d'essence religieuse ou métaphysique et éléments « modernes » empruntés aux sciences mais transformés « transcendantalement » (selon différentes formules) *via* l'anticipation de leurs résultats et/ou la compensation de leur insuffisance, par opposition à la langue des sciences humaines et sociales (laquelle, en première approche, peut être définie comme une langue des déterminismes processuels). De là, cette propriété étrange : *la langue philosophique a pour principale finalité, du point de vue de la réflexion sur l'activité humaine de connaissance et de communication, de permettre à ses usagers d'échapper à l'emprise des explications « biologiques », « psychologiques » et « sociologiques »*. De là, la présupposition, apparemment injustifiée ou aberrante, de catégories transcendantales, d'*a priori* qui, par définition, pour ne pas être rabattus soit sur le niveau « biologique » (l'« inné »), soit sur le niveau « sociologique » (l'« acquis », par le biais de la transmission intergénérationnelle de *symboles* au sens eliasien) de l'existence humaine, des actions et pensées humaines, ni confondus avec cette espèce de niveau intermédiaire qualifié de « psychologique » (par scientificisation et enrichissement lexical du terme *psychologie* auparavant métaphysiquement connoté) mais tout aussi déterminant, doivent nécessairement appartenir à un monde idéel nébuleux, inaccessible et indéfini (sauf à retomber sous la dépendance de l'une des trois sciences anthropocentrées globalisantes).

Car, dans le monde réel de la pluralité des êtres vivants et de la pluralité des sociétés humaines, de l'évolution biologique et du développement social, les catégories de pensée et de perception du monde propres aux êtres humains ne

peuvent être examinées et comprises qu'en termes de legs de l'évolution dite « naturelle » et du développement dit « culturel » ou « civilisationnel » de sociétés particulières, à la rigueur – la psychologie faisant décidément office de juste milieu – en termes de nature psychologique humaine (la psychanalyse éclairant au surplus la dimension affective et émotionnelle des processus d'intériorisation et de mise en œuvre des catégories de pensée et de perception du monde[59]). Il n'existe que des impératifs « biologiques » et un potentiel « biologique », d'un côté ; il n'y a que des institutions et des symboles « sociaux » que les êtres humains peuvent et doivent – pour survivre, communiquer les uns avec les autres, s'orienter dans le monde, etc. – acquérir, produire et transmettre, de l'autre. Il n'y a normalement pas de place pour des lois de la pensée fonctionnant comme des sortes d'*a priori* ineffables, séparés de la nature biologique mais possédant la force contraignante de la nature biologique, situés hors de toute expérience « psychologique » ou « sociale » mais au fondement de toutes les expériences « psychologiques » et « sociales ». Qu'importe : le ressort primordial pour ne pas dire unique de la formation d'un référentiel proprement philosophique, distinct du référentiel scientifique, résida précisément dans le fait de postuler de telles conditions aprioriques extrascientifiques de l'expérience humaine.

À bien des égards, les sciences humaines et sociales ont défini leur objet propre et leur langue spécifique, leurs pratiques et leurs modèles, à travers des débats caractérisés par la tension entre les deux pôles extrêmes (la science physique et l'histoire) d'un continuum multidimensionnel, et sous l'influence partielle des théories de la science définies par les philosophes afin de dénouer cette tension à leur profit. Une autre spécificité de ce processus vaut d'être mentionnée : le dépassement de l'opposition individu/société, non plus grâce au postulat d'un tiers surnaturel ou divin, mais par le truchement soit de l'acceptation du réquisit d'une articulation des trois grandes dimensions constitutives de l'existence humaine, telles qu'examinées par des disciplines spécialisées, soit de l'invention et de l'entretien de catégories de pensée ou de lois de l'entendement *sui generis*, ni réelles ni d'essence divine, ni naturelles ni surnaturelles.

D'où, pour les philosophes, un dilemme difficile à trancher :

1. Soit ils ne reconnaissaient que l'autorité du référentiel scientifique, et, portant attention à la cohérence logique de l'argumentation conceptuelle mise en œuvre dans des domaines de recherche circonstanciés, ils se résolvaient à accompagner le développement d'une ou de plusieurs sciences particulières. (Il

semblerait que cette pratique ait récemment donné des résultats plutôt acceptables en biologie, s'agissant de la question du sélectionnisme génique ou de celle de la macroévolution. Le travail de S. J. Gould l'attesterait. Mais il est possible qu'une théorie sociologique de la connaissance parvenue à maturité, et avec elle une image clarifiée de l'humanité, eussent été plus utiles encore. On gardera également à l'esprit le verdict cinglant de Steven Weinberg, Prix Nobel de physique en 1979, précurseur de la physique des particules élémentaires, verdict qui, à terme, semble voué à concerner toutes les sciences avec lesquelles la philosophie est en rapport : « Je ne connais personne, parmi ceux qui ont participé activement aux progrès de la physique durant la période de l'après-guerre, dont la recherche aurait profité significativement du travail des philosophes[60]. » Après avoir dépeint la grandeur – en tant qu'elle permit de combattre les croyances en des agents surnaturels – et les insuffisances fatales de la vision mécanique du monde, Weinberg ajoute que les services rendus par la philosophie à la science n'ont jamais été que négatifs : « Cela aida seulement à libérer la science des contraintes de la philosophie elle-même[61]. »)

2. Soit ils refusaient cette sorte de soumission, et alors, se référant à une réalité extrascientifique cultivée par leurs soins, et sans laquelle ils pouvaient difficilement (se) justifier de faire autre chose que de la science ou de produire autre chose que des résultats scientifiques (ou des réflexions ayant pour seuls points de référence la réalité des résultats scientifiques et les réalités investiguées par les scientifiques), ils étaient immanquablement conduits à ériger la philosophie en idéologie (dès lors que l'autonomie et la cohérence intrinsèque du discours philosophique devaient être construites indépendamment des vérités susceptibles d'êtres livrées par l'examen des objets donnés du monde vivant et du monde social-historique, et avoir de toute éternité la préséance). Postuler des *a priori* universels implacables plus ou moins solidement étayés sur une méthode – celle de la physique newtonienne – élevée au rang de méthode scientifique par excellence, afin de contrecarrer les prétentions scientifiques *sui generis* des sciences humaines et sociales, la psychologie et la sociologie en premier lieu, constitua l'un des ingrédients privilégiés de ce discours idéologique.

Dans le premier cas, rien ne s'opposait à ce que la « pratique philosophique » pénétrât la « pratique scientifique », sur ses marges ou en son cœur – le souci des concepts et de la logique argumentative devenant partie intégrante du bagage de tout scientifique. Mais la philosophie était menacée de disparaître. Dans le second cas, on répondait directement au problème de la survie d'un référentiel

philosophique autonome, au risque d'hypostasier *la* philosophie et d'en faire un système idéologique protéiforme évoluant au fur et à mesure des avancées scientifiques.

Sur un plan logique, la survie de la philosophie n'était pas nécessaire. Les historiens de la philosophie les plus sérieux en sont d'ailleurs parfois réduits à remercier Descartes, avec quelque soulagement, de ne pas avoir imité Boyle, Gassendi ou Galilée, et, après l'effondrement de la pensée scolastique et l'autonomisation des sciences de la nature, d'avoir sauvé la philosophie comme système de connaissance et ordre de problématisation autonomes vis-à-vis des « belles lettres » et des sciences, autrement dit la métaphysique, en maintenant une certaine « continuité avec la tradition ancienne et médiévale » : « Sans l'exemple de Descartes, la ruine de la scolastique aurait pu marquer la fin de la philosophie[62]. » Dans les faits, plus de deux siècles plus tard, l'intense mobilisation des défenseurs d'un référentiel philosophique autonome – « facteur » qu'on pourrait analytiquement isoler comme une cause efficiente – n'eût pas eu autant d'efficacité sans la possibilité de s'arc-bouter sur une série de réformes de l'enseignement et sur un processus de disciplinarisation qui, aussi menaçants et vecteurs de mutations forcées fussent-ils, donnèrent les moyens institutionnels d'élaborer et de propager dans les esprits tout autant l'idée d'une nécessité que le contenu même de ce référentiel[63].

Qu'est-ce que la philosophie ? Dans le contexte d'un régime disciplinaire de production des connaissances, la réponse est la suivante : nonobstant son statut de « discipline de couronnement » (notion qui, en France, « recouvrait simultanément vers 1900 la souveraineté théorique de la philosophie, indépendamment de toute inscription historique ou institutionnelle, et son rôle dans l'espace du lycée : elle était le "couronnement des études secondaires" »[64]), la philosophie est une discipline qui, à l'instar des sciences, soutient qu'elle produit des connaissances rationnelles, mais qui, parce qu'elle est privée d'objets susceptibles d'être investigués empiriquement et de donner lieu à des découvertes, ne peut exister comme discipline autonome qu'en inventant sa propre conception de ce que serait une connaissance non factuelle, qu'en fixant ses propres critères d'adéquation de la « théorie » au monde idéel dans lequel elle a élu domicile, qu'en façonnant sa propre image du sujet connaissant, qu'en accrochant au train de la science le wagon des normes et des valeurs. C'est ce qui explique notamment l'attrait inépuisable exercé, au moins depuis Félix Ravaisson (auteur en 1868 d'un célèbre rapport qui valait programme de restauration), par la métaphysique[65].

Mais peut-être ne sommes-nous qu'à l'orée d'une transformation majeure des habitudes humaines de pensée et de langage ?

Pour l'heure, si le régime conceptuel des sciences humaines et sociales semble traversé par une tension irréductible, cela tient, en partie, à l'écueil consistant à distinguer les deux composantes principales de la révolution du regard anthropologique qui marque de son empreinte tout le XIXe siècle, soit la conceptualisation de l'évolution biologique et la conceptualisation du développement social. On peine à appréhender mentalement l'enchaînement de deux modèles différents de déterminisme historique. L'élucidation des mécanismes qui se trouvent au principe de l'un et de l'autre processus, assurent leur jonction tout en les différenciant, n'en est qu'à ses débuts[66].

Sans compter que la psychanalyse est venue compliquer la donne. Car, tout en favorisant une révolution psychologique qui consista pour la première fois à penser la singularité de relations humaines constitutives du psychisme individuel en tant qu'elles opèrent sur le terrain de la maturation biologique spécifique des êtres humains, c'est-à-dire à mettre factuellement en relation un processus « social » (la dynamique des rapports géniteurs/ancêtres/parents-jeune enfant) et un processus « biologique » (la maturation humaine), la psychanalyse cultiva d'emblée une indépendance sourcilleuse à l'égard des réquisits explicatifs des mécanismes à l'œuvre dans l'histoire du vivant et des réquisits explicatifs des processus de développement social différenciant les êtres humains en tant qu'ils appartiennent à des groupes séparés les uns des autres par un ensemble de propriétés et qu'ils occupent, dans ces groupes, telle ou telle position ou y remplissent telle ou telle fonction. Cela, notamment, du fait d'une découverte lourde de conséquences, à savoir la possibilité d'un déraillement du « dialogue interactionnel programmé biologiquement pour l'adaptation entre parents et enfants […] par interférence des fantaisies parentales[67] », plus ou moins mâtinées d'inconscient sexuel[68]. Les psychanalystes, qui voulaient cerner, à travers les « pulsions », des processus dynamiques *sui generis*, avaient conscience, à l'instar de Winnicott, de la nécessité de mettre en place un « appareil de formulations qui servirait de plate-forme pour parler[69] ». Rien de moins. Construire un nouveau modèle de base des êtres humains supposait, et suppose encore, d'intégrer dans un seul tableau la totalité de ces révolutions des manières de penser et de parler.

Mirage de la philosophie scientifique

Outre les effets complémentaires de la biologie darwinienne, des progrès d'une psychologie scientifique et de l'horizon ouvert d'une science *sui generis* du « social », la révolution einsteinienne de la physique contribua à la crise du référentiel philosophique – laquelle, en dépit de toutes les critiques et des proclamations réitérées de « faillite » de la science, ne laissa pas de s'étendre après 1918. C'est ce dont témoigne l'œuvre d'Hans Reichenbach (1891-1953), l'un des fondateurs, avec Walter Dubislav et Kurt Grelling, de la Gesellschaft für empirische Philosophie (Société pour une philosophie empirique), qui, située à Berlin, constituait une sorte de pendant allemand du Cercle de Vienne (auquel elle était étroitement liée).

Reichenbach est aujourd'hui un auteur bien oublié. Issu d'un milieu bourgeois fortement doté en capital culturel (son père, juif converti au protestantisme, était un commerçant prospère, sa mère, protestante, passionnée de musique, avait exercé comme institutrice), il étudia les mathématiques, la philosophie et la physique dans les universités de Berlin, Göttingen et Munich. Il eut quelque difficulté à soutenir sa thèse, dont le sujet (l'application de la théorie mathématique de la probabilité au monde physique) était trop technique pour les professeurs de philosophie auxquels il s'était d'abord adressé. Après la Première Guerre mondiale, à laquelle il avait participé dans le corps des signalisations (notamment sur le front russe), il travailla comme ingénieur dans l'industrie radiophonique. Il fit partie des cinq auditeurs triés sur le volet du premier séminaire sur la théorie de la relativité donné par Albert Einstein, avec lequel il se lia d'amitié. En 1920, il alla enseigner à la Technische Hochshule (grande école technique) de Stuttgart, où il avait commencé des études d'ingénierie en 1910-1911. Il obtint en 1926 un poste de professeur dans le département de physique de l'université de Berlin, grâce au soutien d'Einstein, qui était parvenu à passer outre les fortes réserves exprimées par les philosophes que ses prises de position à l'encontre des systèmes métaphysiques traditionnels avaient indisposés[70]. Il est vrai que, dans ses travaux, en particulier dans son livre consacré à la « théorie de la relativité » et à la « connaissance *a priori* »,

Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori, publié en 1920, Reichenbach n'avait pas hésité à opposer la nouvelle philosophie scientifique à l'ancienne philosophie idéaliste[71]. Il rejetait la notion kantienne d'*a priori* synthétique[72].

Reichenbach ramassa ses idées en 1931 dans un essai court et tranchant, intitulé *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie* (« Objectifs et chemins de la philosophie de la nature actuelle »). Il revenait désormais aux philosophes, et à eux seuls, nota-t-il, d'apporter la preuve de l'utilité, pour la science, du type de connaissance (une connaissance non fondée empiriquement, non validée expérimentalement) qu'ils aspiraient à produire. Par là, il reconnaissait sans détour que l'existence de la philosophie, dans un univers dominé par les sciences, n'allait plus de soi. Il soulignait la précarité objective d'une discipline constamment requise de se légitimer par rapport aux sciences (leurs résultats, les méthodes qu'elles mettent en œuvre, ce qu'elles sont et ce qu'elles font en pratique), soupçonnée, davantage, d'avoir ancré certains biais cognitifs, de les avoir revêtus d'un caractère d'absolu, d'empêcher (contrairement aux sciences) de les faire apparaître en tant que tels et de les rectifier. Reichenbach plaidait autrement dit pour une conversion sans réserve des philosophes à la science.

Non pas une conversion verbale – il ne suffisait plus de dépeindre la science comme la « philosophie en puissance », et la philosophie comme la « science en acte »[73], pour être quitte ! Mais une conversion effective, pratique. Les philosophes étaient invités à s'écarter de la tradition qui, précisément, faisait d'eux des « philosophes » et à se mettre à l'école de la science[74]. Acceptant la contrainte des faits empiriques et refusant toute généralisation outrepassant les nécessités de l'explication factuelle, la philosophie pouvait être dite « scientifique » (ou « empirique »). Ainsi, sous la plume de Reichenbach, l'expression assez ancienne de « philosophie scientifique » (notamment diffusée, à partir de 1877, par la *Revue trimestrielle de philosophie scientifique* fondée par Richard Avenarius) changeait-elle de sens, en transcendant notamment l'opposition empirie/théorie[75]. Reichenbach parlait de philosophie de la nature, d'une nouvelle science philosophique qui reposerait sur les résultats de la recherche en sciences de la nature (« *naturwissenschaftlicher Forschung* »). L'objectif restait de résoudre un ensemble de questions fondamentales de la théorie de la connaissance. Mais le chemin, le moyen n'avaient plus aucun rapport avec le passé, même récent, de la philosophie. La méthode consistait dorénavant en l'analyse de la « connaissance scientifique positive[76] » :

> Mais son chemin est fondamentalement autre que celui de la philosophie traditionnelle. Car elle ne veut résoudre ces problèmes de la connaissance théorique ni par la spéculation abstraite, ni par la

> plongée dans la pensée pure, ni par une analyse de la raison, comme tous les philosophes jusqu'à présent ont plus ou moins essayé de le faire – elle croit plutôt que ses problèmes ne peuvent trouver une solution qu'en relation étroite avec la recherche mathématique et de science naturelle[77].

Peut-être Reichenbach, en prenant la mesure de la révolution einsteinienne, ambitionnait-il de réaliser du point de vue de la définition d'un *a priori* de la connaissance qui ne fût ni biologiquement implémenté, ni psychologiquement opératoire, ni sociologiquement constitué, mais d'ordre philosophique, conforme à l'image d'un sujet gouverné par de mystérieuses lois de la raison, l'équivalent de ce que Kant avait accompli à la lumière de la révolution newtonienne ? Peut-être voulait-il refonder le criticisme ? Après tout, il ne cessa jamais de se définir comme philosophe. Néanmoins, il est remarquable qu'il allât jusqu'à affirmer, dans le premier livre qu'il fit paraître en langue anglaise après son départ pour l'exil, que l'épistémologie, loin de constituer quelque voie royale vers la reviviscence d'un englobement philosophique des sciences ou de conduire à l'édification d'une théorie de la connaissance indépendante à l'égard des sciences prises pour objet, était en premier lieu partie prenante de la *sociologie*, dès lors qu'elle ne pouvait pas ignorer que les connaissances sont des « faits sociologiques donnés[78] », construits, sous l'angle des méthodes, du langage, des objectifs et des résultats, par les pratiques et les pensées de générations et de générations de savants. C'est uniquement sur cette base que le caractère congruent à la réalité des connaissances produites par les scientifiques pouvait être apprécié ; c'est seulement une fois achevé le travail de description des processus de production des faits scientifiques que le philosophe, modestement, et relativisant également la dimension normative de sa mission, était appelé le cas échéant à entrer en scène, en se plaçant au service de l'amélioration des instruments élaborés par les scientifiques en fonction de leurs propres questionnements et des réquisits de leurs objets.

Le juste milieu comme philosophie – ou la philosophie comme juste milieu ?

De tous les philosophes de la première moitié du XXe siècle, Wittgenstein est sans doute celui qui, *a contrario*, prit acte de la manière la plus provocatrice du besoin de couper les ponts avec la science (*id est* : l'activité scientifique et les

résultats scientifiques) que portait en elle la philosophie *autonome*. Significativement, le philosophe d'origine autrichienne se livra ce faisant à une entreprise de radicalisation extrême de la perspective du « moi » isolé et autosuffisant. Cette perspective, il fallait, pour qu'elle survécût et pour qu'avec elle survécût la philosophie, la rendre strictement indépendante de la science. Il fallait envisager les problèmes philosophiques comme des problèmes ne se posant et ne pouvant être résolus qu'à l'échelle de l'*homo clausus* ; comme des problèmes qu'aucun surcroît de connaissance factuelle, dont aucun résultat scientifiquement établi ne pouvait prétendre éclairer ou aider à expliciter l'occurrence et la nature ; comme des problèmes de compréhension auquel le sujet se heurtait, non pas en ce qui concerne le caractère connaissable de la « réalité extérieure », mais en ce qui concerne son propre langage et ses pratiques idiosyncrasiques, c'est-à-dire en rapport exclusif avec lui-même. Mais une telle proposition était trop subversive, trop dangereuse pour être intégrée en l'état dans la discipline philosophique, ce qui, dans le petit jeu si plein de paradoxes auquel se prêtent ceux qui décident de s'investir dans cette discipline, c'est-à-dire le *jeu de l'arraisonnement des sciences trop évidemment postphilosophiques et des perspectives philosophiques trop ouvertement antiscientifiques* (*ou ascientifiques)*, conduisit Jacques Bouveresse, dans sa leçon inaugurale du Collège de France, à dégager la solution diplomatique suivante :

> Alors que Wittgenstein *semble dire* que la solution d'un problème philosophique ne dépend jamais d'une découverte scientifique encore à effectuer, *ce qu'il faut dire* est plutôt qu'elle peut en dépendre effectivement, mais d'une manière telle qu'une découverte scientifique *n'est jamais en mesure d'imposer par elle-même une décision philosophique*[79].

Évidemment, si « une découverte scientifique n'est jamais en mesure d'imposer par elle-même une décision philosophique », c'est parce qu'il a été décidé en amont – pouvoir souverain de l'« offre philosophique », et question de survie – qu'il devait en être ainsi. Il est dans l'ordre des choses d'observer, en Bouveresse, un philosophe professionnel prenant soin de multiplier ce genre de compromis et de ne jamais s'affranchir de la perspective prédominante de l'*homo clausus*, qu'il corrige ou prolonge les prises de position wittgensteiniennes. C'est qu'on peut tourner et retourner le problème dans tous les sens et distordre les mots à l'envi : *lorsqu'on prend congé du point de vue du « moi » autofondé, isolé et autosuffisant pour adopter le point de vue des êtres humains au pluriel, issus de l'évolution naturelle darwinienne et inscrits dans des sociétés spécifiques en développement constant, on cesse de philosopher.* Et

Bouveresse, dont l'hommage rendu à Bourdieu et à la sociologie est de pure forme (du reste, il salue surtout la « détermination avec laquelle [celui-ci] a épousé […] la cause de la philosophie[80] », ce qui paraîtra, au choix, irénique ou ironique), sacrifie au culte de la *philosophia perennis*, censée « nous réserve[r] sans doute encore bien des surprises[81] » et qu'il oublie opportunément d'historiser lorsqu'il proclame que, « à chaque époque [*sic*] », elle aurait été assujettie à l'obligation de tenir compte de l'« état réel du savoir scientifique et, plus généralement, extra-philosophique sur les questions qu'elle traite »[82] (comme si la « philosophie » n'avait jamais englobé, entre autres, l'ensemble des pratiques de réflexion et de production de connaissances sur l'humanité, le monde vivant et le cosmos, l'ensemble des savoirs visant quelque congruence à la réalité, et comme si l'affaissement de cette architecture unitaire n'avait pas profondément modifié son statut).

Bouveresse s'efforce, en particulier, de contredire l'idée suivant laquelle la philosophie, pour légitimer son existence par rapport aux savoirs scientifiques, aurait été contrainte d'engendrer sa propre « réalité » et devrait désormais l'entretenir en en renouvelant en permanence l'ornementation, alors même que, sans cela, elle n'eût jamais pu asseoir son droit à produire une connaissance non positive. De même, il se garde de rallier le camp des promoteurs d'une « philosophie scientifique » qui, se soumettant aux seules réalités scientifiques – celles que les sciences peuvent connaître parce qu'elles sont de l'ordre du donné, du fait, aussi longues et complexes que puissent être les opérations d'investigation mises en œuvre pour en venir à bout –, forment le projet d'aider les praticiens des sciences à fournir des représentations de la réalité aussi claires et précises que possible (projet dont la réalisation n'a jamais été exempte de malentendus et qui, en pratique, a pu faire obstacle au développement de modes de théorisation et de spéculation *strictement adaptés* aux objets spécifiques réels étudiés par telle ou telle science, ce qu'illustra la controverse Boltzmann/Mach sur la « réalité » des atomes[83]).

À la toute fin de son texte, il admet le caractère souhaitable d'une pratique de la philosophie inspirée par l'exemple des pratiques scientifiques et influencée par l'esprit scientifique ; avant d'ajouter, comme un acte de foi, que jamais la science ne « résoudra finalement les problèmes de la philosophie[84] » (sans qu'on sache quels seraient les composants de ces derniers). Entre-temps, il avait pris une nouvelle fois ses distances avec la proposition centrale de Wittgenstein relativement au statut de la philosophie par rapport aux sciences, selon laquelle la première n'aurait aucunement besoin des connaissances empiriques des

secondes pour clarifier les problèmes qui sont de son ressort, en notant, avec son sens habituel du compromis : « Mais, *au lieu de dire*, comme il [Wittgenstein] le fait parfois, que la solution des problèmes philosophiques ne dépend pas de l'acquisition d'une connaissance ou d'une information supplémentaires qui nous manquent encore pour l'instant, *on peut se demander s'il n'aurait pas dû dire* plutôt qu'elle ne dépend jamais uniquement de cela[85]. »

Cet art philosophique du contre-pied, de l'insaisissabilité planifiée et du changement de stratégie argumentative aussi brusque qu'imperceptible aurait été par excellence pratiqué par Moritz Schlick (1882-1936), puisque le fondateur du Cercle de Vienne estimait qu'il y avait un fondement philosophique *et* un achèvement philosophique des sciences tout en contestant que le premier pût être constitué des propositions de la théorie traditionnelle de la connaissance et que le second pût être de quelque manière de nature « métaphysique[86] ». À ce niveau (qui n'était pas exactement celui que visait Schlick), la rhétorique philosophique est, à l'état pur, une rhétorique de l'en deçà et de l'au-delà des sciences – des résultats qu'elles produisent, des réalités qu'elles investiguent. *Il faut qu'il y ait en deçà et/ou au-delà, et il importe peu de savoir ce qu'ils sont, pourvu qu'il y ait autre chose que les sciences, pourvu qu'il n'y ait pas que les sciences.*

Mais on se convaincra définitivement de la propension de Bouveresse à émettre des opinions personnelles marquées du sceau de l'esprit juste milieu en examinant ce qui constitue peut-être la prise de position la plus explicite de sa leçon inaugurale. Elle se manifeste par le double refus des termes d'une alternative qui se serait posée aux philosophes et savants de la seconde moitié du XIXe siècle et aurait récemment resurgi avec les neurosciences ou la psychologie de l'évolution : « *Ni Kant, ni Darwin*[87]. » Bouveresse, ainsi, se tient à mi-chemin de l'idéalisme (quitte à passer pour un ennemi de la philosophie) et du naturalisme (quitte à passer pour un ennemi de la science)[88]. Il évoque la « grande confrontation » qui aurait commencé vers 1850 entre « l'héritage de Kant et la leçon de Darwin »[89].

Certes, on pourrait douter de la réalité d'un débat structurant véritablement argumenté et symétrique, à la lecture, par exemple, de l'essai *Kant und Darwin* publié en 1875 par le philosophe néokantien Fritz Schultze (1846-1908), dans lequel Darwin n'est jamais mentionné et qui se borne à un pieux commentaire du corpus kantien destiné à démontrer que l'idée d'une « doctrine du développement (*Entwicklungslehre*) » avait déjà germé dans la tête du philosophe de Königsberg avant de se déployer dans différentes directions scientifiques, et qu'il y avait par conséquent encore beaucoup à apprendre du

kantisme[90]. Cette idée processuelle ou historique marqua profondément les esprits au XIXe siècle (ce siècle dont le « trait caractéristique », nota Renan avant même l'« officialisation » d'une révolution darwinienne qui ne surgît pas *ex nihilo*, était « d'avoir substitué la méthode historique à la méthode dogmatique, dans toutes les études relatives à l'esprit humain »[91], l'histoire étant la « forme nécessaire de la science de tout ce qui est soumis aux lois de la vie changeante et successive[92] », et l'« histoire de l'esprit humain […] la plus grande réalité ouverte à nos investigations[93] »). Elle changea les mentalités. Mais elle resta des plus difficiles à apprivoiser rationnellement à travers la cristallisation d'une conception homogène et cohérente des sciences et de l'humanité, et il n'y avait pas moyen, de toute façon, de tirer de conclusion nette. Comment, par exemple, prendre la mesure du sélectionnisme darwinien, c'est-à-dire d'un mécanisme dont la simplicité même était troublante en ce qu'il semblait permettre d'expliquer l'histoire de l'ensemble des êtres vivants par une accumulation de microchangements fondés sur les avantages obtenus par les organismes les mieux adaptés, par hasard, aux modifications contingentes de leur environnement immédiat (et, par conséquent, transmettant leurs traits favorables, capables de laisser un plus grand nombre de descendants survivants que les organismes moins bien adaptés), lorsque des schèmes de pensée aussi puissamment enracinés que le mythe d'un progrès linéaire, la croyance en une nature providentielle ou la foi en une intervention divine se retrouvaient d'un seul coup privés de tout fondement et alors qu'il n'était pas encore possible de relier ce mécanisme à une connaissance précise de l'hérédité ? Le pouvoir créateur de la sélection naturelle était ainsi presque unanimement dénoncé par les évolutionnistes de la fin du XIXe siècle (dont Herbert Spencer, qui ne cessa de défendre les principes lamarckiens, notamment contre August Weismann et son école « néodarwinienne »)[94].

Bouveresse précise que la « leçon de Darwin », s'agissant des questions de théorie de la connaissance, fut formalisée pour l'une des premières fois par le physicien Ludwig Boltzmann (1846-1906) en une proposition qu'on se permet de reformuler : le penchant humain aux (vains) questionnements métaphysiques résulterait d'une sorte de déconnexion dysfonctionnelle entre, d'une part, les capacités d'adaptation au monde environnant et d'action sur la réalité dont les êtres humains sont dotés, par héritage direct de la sélection naturelle (si on peut dire), et, d'autre part, le potentiel de spéculation et d'abstraction qui est le leur et dont ils ont fait un large usage pour façonner et transmettre les œuvres spirituelles et symboliques dont procèdent les manières de pensée humaines dans

toute leur diversité. Boltzmann admirait énormément l'auteur de l'*Origine des espèces* (il disait que le XIXe siècle était avant tout le siècle de Darwin) et pressentit que l'idée d'évolution biologique pouvait servir à remettre en cause « drastiquement […] la croyance en l'infaillibilité de tout *a priori*[95] » et à débarrasser les « problèmes philosophiques » de toutes les « erreurs de logique » et « fautes »[96] qu'ils véhiculaient.

Mais on voit immédiatement, en reformulant son intuition assez géniale, qu'il était impossible d'en rester à l'alternative « Kant ou Darwin ». *Car la leçon darwinienne ne valait dans le domaine de l'histoire de la cognition humaine qu'à condition d'être complétée par une leçon sociologique*. C'est ce que Boltzmann effleura – autant qu'il chemina à la lisière du lamarckisme (sans jamais reprendre explicitement à son compte, à notre connaissance, l'idée d'héritabilité des caractères acquis) ou qu'il fut tout près de définir une conception de la théorie en science affranchie par son ancrage empirique de l'idée de vérité absolue et de la naïveté des « premières théories de l'univers de Pythagore et Platon jusqu'à Hegel et Schelling[97] » – en critiquant les croyances qui érigeaient l'esprit et la volonté en « choses » situées quelque part au-dessus ou en dehors du corps :

> À mon avis, tout le salut de la philosophie est à attendre de la doctrine de Darwin. Aussi longtemps qu'on croira à un esprit particulier qui, sans moyen mécanique, est à même de connaître les objets, à une volonté particulière qui, de même, est propre à vouloir ce qui est avantageux pour nous, on ne pourra pas expliquer les phénomènes psychologiques [*psychologischen Erscheinungen*] les plus simples[98].

Et c'est ce que Bouveresse, consciemment ou inconsciemment, refuse d'envisager. Si la réalité ne dépend pas fondamentalement d'un esprit ineffable, et si par conséquent la solution kantienne doit être récusée, ou retravaillée, il faut conclure que les êtres humains ne connaissent la réalité que parce qu'ils sont, comme tout organisme et pour des questions de survie, constitués de telle sorte que leur système nerveux peut (apprendre à) comprendre le monde et, notamment, « l'internaliser sous forme de représentations mentales qui reproduisent, par isomorphisme psychophysique, certaines de ses lois[99] » (même si le hasard et la contingence seuls ont « décidé » qu'il en soit ainsi), et parce qu'ils ont acquis, par la vie dans une société particulière détentrice d'un fonds donné de connaissances constituées au fil des générations, les catégories de pensée et les compétences leur permettant de s'orienter, de transformer le monde, de l'ordonner et de lui donner un sens.

On n'a donc pas le choix entre Kant et Darwin. On a le choix entre Kant, d'un côté, et Darwin-Marx-Freud, de l'autre, dès lors qu'il n'y a de réalité connaissable qu'au croisement des besoins élémentaires de l'espèce humaine, des présupposés de son système visuel et cognitif, et des catégories de perception et schèmes de pensée acquis en société à travers des pratiques communes transmissibles (à quoi il est loisible d'ajouter un éclairage psychanalytique qui porterait pour ainsi dire sur l'enveloppe émotionnelle de la cognition humaine). Autrement dit, il dépendait aussi de penseurs de l'envergure de Darwin, Marx et Freud que les notions directrices *biologie*, *sociologie* et *psychologie*, qui sans eux eussent été utilisées et mises en réseau, deviennent de véritables notions heuristiques, modifiant radicalement l'image que les êtres humains se font d'eux-mêmes : de leurs relations, de leurs sentiments, de leur cognition, de leur nature ou de leur vie en société.

« La philosophie est inévitable », affirme Bouveresse dans un texte intitulé « Pourquoi pas des philosophes ? », parce qu'« elle est le seul remède possible aux maladies qu'elle engendre ». Mais, anticipant peut-être une remarque qu'il serait facile de lui adresser, selon laquelle les sciences ont déjà amplement remédié à certaines de ces maladies, et, bien conçues et pensées, auraient encore tout loisir à l'avenir d'inventer des antidotes, le philosophe ajoute : « tout comme, sans doute, il nous faudra davantage de science pour nous guérir de certains excès de la science[100] ». Curieuse symétrie, qui isole la philosophie des sciences pour lui garantir, au même titre que celles-ci, un droit à produire, évaluer et le cas échéant rectifier ou amender ses propres connaissances. Mais selon quelle logique ? Selon quelle méthode (dès lors que les hypothèses philosophiques ne sont pas structurellement corrélées, contrairement aux hypothèses scientifiques, à des données objectives qui les engendrent, avant de permettre de les confirmer, de les affiner ou de les réfuter) ? Selon quelle finalité ? Pour nous mener où ? Et quel est le « propre » des connaissances philosophiques[101] ?

Il ne tient qu'aux philosophes de faire vivre la « philosophie ». Ils s'y emploient par leurs écrits avec autant de générosité que d'ingéniosité (outre leur capacité jamais démentie à investir et manipuler les institutions savantes). Pour autant, ils ne doivent pas attendre du sociologue des régimes de pensée qu'il prenne pour argent comptant la rhétorique autolégitimatrice qui est au cœur des discours qu'ils produisent ni qu'il se lasse de chercher, sous ses multiples

réinventions trahissant un même besoin de permanence et de transcendance, les traces d'une *révolution sociologique des sciences* dont on commence à peine à prendre la mesure.

Notes du chapitre 14

1. On s'appuie, dans les pages qui suivent, sur des cours inédits donnés par Georges Canguilhem (1904-1995) vers 1930 et dont il n'avait pas prévu la publication (ils étaient destinés à l'apprentissage de ses élèves). Par leur clarté, et par ce qu'ils révèlent de la tension entre le régime conceptuel des sciences humaines et sociales et le régime de pensée philosophique, ils constituent une source extrêmement précieuse pour le sociohistorien. C'est à ce titre qu'ils font l'objet ici d'une mise en perspective critique. Sur la jeunesse du philosophe devenu le célèbre historien des sciences qu'on sait, sans peut-être jamais rien renier « d'une aventure intégralement philosophique », voir Y. SCHWARTZ, « Jeunesse d'un philosophe », *in* G. CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, vol. I., *op. cit.*, p. 71-99 (p. 71 pour la citation). Jacques BOUVERESSE fait néanmoins part de ses doutes quant à la croyance du Canguilhem de la maturité en la capacité de la philosophie à produire elle-même « une forme de connaissance spécifique qui mérite d'être appelée "philosophique" » (« Préface », *in ibid.*, p. 20).
2. « Psychologie » (cours donnés au « lycée de Charleville 1929-30 »), p. 9 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 9.3.5).
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. « Cours de psychologie » (« Cours fait à Albi [1930-1931], donné par son élève Laleure »), p. 156 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 9.4.3).
6. « Psychologie », p. 13 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 9.3.5).
7. *Ibid.*, p. 10.
8. *Ibid.*, p. 11.
9. *Ibid.*, p. 12.
10. *Ibid.*, p. 13.
11. Voir le *post-scriptum* qui suit le présent chapitre. On appréciera également le penchant kantien de Canguilhem à la lecture du *Traité de Logique et de Morale* qu'il publia en 1939 avec un autre professeur de philosophie, Camille Planet (repris dans G. CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, vol. I, *op. cit.*, p. 637-922).
12. « Cours de psychologie », p. 139 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 9.4.3).
13. *Ibid.*, p. 144. « Tout fait psychologique fait appel à une capacité, pour la conscience où il est donné comme tel, de l'intégrer dans un système de relations qui le conditionne. »
14. « Psychologie », p. 13 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 9.3.5).
15. Voir notre *post-scriptum* p. 500-502. Voir aussi J.-F. BRAUNSTEIN, « Introduction. À la découverte d'un "Canguilhem perdu" », *in* G. CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, vol. I, *op. cit.*, p. 114.
16. « Cours de psychologie », p. 156 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 9.4.3).
17. G. CANGUILHEM, « L'agrégation de philosophie » (1932), *in Œuvres complètes*, vol. I, *op. cit.*, p. 429.
18. Le philosophe René Le Senne (que Canguilhem appréciait beaucoup) écrivit ainsi à Dominique Parodi : « Vous montrez notamment contre le sociologisme avec une précision portant sur l'essentiel, que l'idée même d'une sociologie vraie implique une rationalité plus profonde que les rêves intellectuels des sociétés successives » (lettre de R. Le Senne à D. Parodi, 24 juillet 1928 [CHSP, fonds Dominique Parodi]).
19. G. CANGUILHEM, « La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme » (1929), *in Œuvres complètes*, vol. I, *op. cit.*, p. 223.
20. Lettre d'A. Darlu à D. Parodi, 28 janvier 1914 (CHSP, fonds Dominique Parodi).
21. Lettre d'A. Lalande à D. Parodi, 16 octobre 1928 (CHSP, fonds Dominique Parodi).
22. Lettre d'A. Darlu à D. Parodi, 28 janvier 1914 (CHSP, fonds Dominique Parodi).

23. Lettre d'É. Chartier [Alain] à D. Parodi, 30 décembre 1924 (CHSP, fonds Dominique Parodi).

24. F. WORMS, *La Philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Gallimard, Paris, 2009, p. 14. On n'énumérera pas nos désaccords avec cet ouvrage, qui, *via* la mise en scène de la force intrinsèque des œuvres philosophiques et des *moments* qu'elles délimiteraient relationnellement, relativise avec à-propos la réalité de prises de position situées par rapport aux sciences et visant à les subordonner à une logique inobjectivable.

25. Lettre d'É. Chartier [Alain] à D. Parodi, 3 juillet 1925 (CHSP, fonds Dominique Parodi).

26. A. CRESSON, *Le Malaise de la pensée philosophique*, F. Alcan, Paris, 1905, p. 4.

27. *Ibid.*, p. 10.

28. Lettre de L. Brunschvicg à D. Parodi, 24 octobre 1927 (CHSP, fonds Dominique Parodi).

29. A. CRESSON, *Le Malaise de la pensée philosophique*, *op. cit.*, p. 16-17.

30. *Ibid.*, p. 17.

31. Sur le matérialisme naturaliste ou vulgaire dans l'Allemagne de la seconde moitié du XIXe siècle, et notamment sur les succès de vente de Ludwig Büchner (aussi déconsidéré fût-il auprès des philosophes universitaires), voir L. FREULER, *La Crise de la philosophie au XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 55-86.

32. G. CANGUILHEM, « Prolétariat, marxisme et culture » (1931), *in Œuvres complètes*, vol. I, *op. cit.*, p. 333.

33. *Idem*, « La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme », *loc. cit.*, p. 221.

34. *Idem*, « L'agrégation de philosophie », *loc. cit.*, p. 430.

35. *Idem*, « Discours prononcé à la distribution des prix du lycée de Charleville, le 12 juillet 1930 », *in Œuvres complètes*, vol. I, *op. cit.*, p. 311.

36. D. PARODI, *Les Bases psychologiques de la vie morale*, F. Alcan, Paris, 1928.

37. Lettre de C. Bouglé à D. Parodi, 10 juillet 1928 (CHSP, fonds Dominique Parodi). Paul Fauconnet, durkheimien plus orthodoxe que Bouglé, jugea que l'« effort » mis en œuvre par Parodi afin d'« expliquer la moralité réelle » paraissait « devoir rester infructueux s'il rest[ait] sur le terrain de la pure psychologie » (lettre de P. Fauconnet à D. Parodi, 29 janvier 1929).

38. Lettre d'É. Gilson à D. Parodi, 10 septembre 1928 (CHSP, fonds Dominique Parodi). Henri Gouhier, disciple de Gilson, salua un ouvrage susceptible d'apporter « aux écoles françaises une morale à la fois indépendante de la religion et naturellement accordée pourtant à la pensée religieuse » (H. GOUHIER, compte rendu d'E. Westermarck, *L'Origine et le développement des idées morales*, & de D. Parodi, *Les Bases psychologiques de la vie morale*, *in Les Nouvelles littéraires*, 9 mars 1929).

39. Lettre d'É. Halévy à D. Parodi, 15 décembre 1897 (CHSP, fonds Dominique Parodi).

40. Lettre d'É. Halévy à D. Parodi, 16 septembre 1928 (CHSP, fonds Dominique Parodi).

41. Lettre d'É. Halévy à D. Parodi, 15 mai 1898 (CHSP, fonds Dominique Parodi).

42. M. CAMMELLI, « Présentation – *Le Fascisme et les Paysans* (1935) », *in* G. CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, vol. I, *op. cit.*, p. 523.

43. « Situation actuelle de la philosophie française, Strasbourg, 17 mars 1948, Union rationaliste » (« Inédit ». 1931-1977), p. 1 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 24.9.5).

44. Voir J. FARGES, « Le rôle du concept d'âme dans la fondation des sciences de l'esprit. Entre phénoménologie, néokantisme et philosophie de la vie », *Archives de philosophie*, tome 77, 2014/4, p. 631-648.

45. Sur la « phénoménologie et [la] "philosophie allemande" en France », voir L. PINTO, *La Théorie souveraine*, *op. cit.*, p. 57-112.

46. R. HAHN, *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy*, Southern Illinois University Press, Carbondale & Edwardsville, 1988, p. 5.

47. Voir *ibid.*, p. 101-119.

48. On peut lire, dans cette perspective, certains textes célèbres de Canguilhem, comme sa thèse de médecine de 1943 (*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*) ou *La Connaissance de la vie* (1952). Voir leur commentaire, typiquement philosophique mais stimulant, dans F. WORMS, *La Philosophie en France au XXe siècle*, *op. cit.*, p. 355-369.

49. G. CANGUILHEM, « À la gloire d'Hippocrate, père du tempérament » (1929), *in Œuvres complètes*, vol. I, *op. cit.*, p. 248.
50. *Ibid.*, p. 250.
51. É. BRIAN, « Où en est la sociologie générale ? », *Revue de synthèse*, vol. 133, n° 1, 2012, p. 70.
52. M. MERLEAU-PONTY, « Le philosophe et la sociologie », *in Signes*, Gallimard, Paris, 2014 [1960], p. 160.
53. *Ibid.*, p. 161.
54. *Ibid.*, p. 177-178.
55. *Ibid*., p. 166.
56. *Ibid*.
57. *Ibid*., p. 179.
58. *Ibid*.
59. Voir D. W. WINNICOTT, *La Nature humaine* (trad. de l'anglais par Bruno Weil), Gallimard, Paris, 1990.
60. S. WEINBERG, *Dreams of a Final Theory*, Pantheon Books, New York, 1992, p. 168-169.
61. *Ibid.*, p. 170.
62. R. PASNAU, *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 95.
63. Voir J.-L. FABIANI, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, *op. cit.*, p. 31-57, p. 62-65 et p. 110.
64. *Ibid.*, p. 33.
65. Voir *ibid.*, p. 156-159.
66. Il est possible que la centralité du problème de la psychologie et la forte diffusion du vocable *psychologie*, à la fin du XIXe siècle, eussent à voir avec le fait qu'il importait d'accorder différents processus immanents dont on avait conscience qu'ils façonnent – différentiellement et de manière complémentaire – les pensées, le fonctionnement cognitif, les activités, les œuvres des êtres humains. Entre le processus d'évolution biologique par sélection naturelle et les processus de développement des sociétés, une jonction était à penser. Le vocable *psychologie*, confusément, remplit cet office – ce qui, rétrospectivement, participa de l'illusion d'une clôture du régime conceptuel des sciences humaines et sociales sous la coupe d'une psychologie plurielle, physiologique et sociale, c'est-à-dire d'un parachèvement *sans* la sociologie.
67. M. DORNES, *Psychanalyse et Psychologie du premier âge* (trad. de l'allemand par Claude Vincent), PUF, Paris, 2002, p. 52.
68. Voir, à ce propos, J. LAPLANCHE, « Préface », *in ibid.*, p. VII-X. Le grand apport de Laplanche a été de retravailler l'idée freudienne d'une dissymétrie originaire entre l'adulte « séducteur » et l'*infans* « séduit », re-saisissable *via* la dissymétrie analytique, en parlant de « situation anthropologique fondamentale ». Voir J. LAPLANCHE, « À partir de la situation anthropologique fondamentale » (2002), *in Sexual. La sexualité élargie au sens freudien 2000-2006*, PUF, Paris, 2007, p. 95-108 ; *idem*, *Nouveaux Fondements pour la psychanalyse. La séduction originaire*, PUF, Paris, 2008 [1987].
69. Lettre de D. W. Winnicott à H. Ezriel, 20 juin 1952, *in* D. W. WINNICOTT, *Lettres vives* (trad. de l'anglais par Michel Gribinski), Gallimard, Paris, 1989, p. 65.
70. Ces éléments biographiques sont empruntés à W. C. SALMON, « The philosophy of Hans Reichenbach », *Synthese*, vol. 34, n° 1, 1977, p. 5-88 (en particulier p. 7-14).
71. Voir H. REICHENBACH, *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori*, Springer, Berlin, 1920.
72. Voir C. G. HEMPEL, « Hans Reichenbach Remembered », *Erkenntnis*, vol. 35, n° 1-3, 1991, p. 5-10. Hempel, qui avait suivi les cours de Reichenbach à l'université de Berlin dès 1926, se rappela lui avoir avoué qu'il pouvait difficilement imaginer que le principe de causalité ne fût pas un vrai *a priori* : « Reichenbach répondit qu'évidemment j'avais avalé la conception de Kant jusqu'au crochet, mais qu'il ne fallait pas s'inquiéter : il était sûr que je changerais d'avis à la lumière des arguments qu'il me présenterait. J'ai en effet changé d'avis, sur ce sujet et sur bien d'autres » (*ibid.*, p. 5).
73. A. WEBER, *Histoire de la philosophie européenne*, *op. cit.*, p. 9.
74. « Une heure avec Galilée ou Newton vous sera plus utile en vue d'une philosophie solide qu'une année avec Platon et Aristote » (B. RUSSELL, *The Art of Philosophizing*, *op. cit.*, p. 10).

75. Avenarius, s'interrogeant à propos de la possibilité d'une philosophie scientifique, avait prolongé la vision traditionnelle d'une unité de la philosophie-science et donné spécifiquement au signifiant *philosophie* le signifié ABSTRACTION THÉORIQUE, le signifiant *science* étant rapporté implicitement à la pure recherche des faits. Voir R. AVENARIUS, « Zur Einführung », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, n° 1, 1877, p. 1-14.

76. H. REICHENBACH, *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie*, F. Meiner, Leipzig, 1931, p. 3-4.

77. *Ibid.*, p. 3.

78. H. REICHENBACH, *Experience and Prediction*, University of Chicago Press, Chicago, 1938, p. I.

79. J. BOUVERESSE, *La Demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle ? Leçon inaugurale du Collège de France (6 octobre 1995)*, Éclat, Paris, 1996, p. 69. C'est nous qui soulignons.

80. *Ibid.*, p. 25.

81. *Ibid.*, p. 88.

82. *Ibid.*, p. 26.

83. Voir J. BLACKMORE, « Boltzmann's concession to Mach's philosophy of science », *in* R. SEXL et J. BLACKMORE (dir.), *Ausgewählte Abhandlungen der Internationalen Tagung über Ludwig Boltzmann. Wien, 5.-8. September 1981*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1982, p. 155-190 ; D. LINDLEY, *Boltzmann's Atom. The Great Debate That Launched a Revolution in Physics*, The Free Press, New York, 2001. Voir également, pour une critique du positivisme d'Ernst Mach du point de vue d'une théorie produite et contrôlée par les physiciens eux-mêmes, S. WEINBERG, *Dreams of a Final Theory*, *op. cit.*, p. 175-177.

84. J. BOUVERESSE, *La Demande philosophique*, *op. cit.*, p. 163.

85. *Ibid.*, p. 118. C'est nous qui soulignons.

86. Cité dans *ibid.*, p. 113.

87. *Ibid.*, p. 145. C'est nous qui soulignons.

88. *Ibid.*, p. 146.

89. *Ibid.*, p. 136.

90. Voir F. SCHULTZE, *Kant und Darwin. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklungslehre*, H. Dufft, Iéna, 1875.

91. E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, A. Durand, Paris, 1852, p. I.

92. *Ibid.*, p. II.

93. *Ibid.*, p. V.

94. Sur le débat Spencer/Weismann, voir S. J. GOULD, *La Structure de la théorie de l'évolution*, *op. cit.*, p. 282-295.

95. Lettre de L. Boltzmann à F. Brentano, 19 novembre 1903, *in* L. BOLTZMANN, *Leben und Briefe*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1994, p. 370.

96. L. BOLTZMANN, « Über eine These Schopenhauers » (1905), *in Populäre Schriften*, J. A. Barth, Leipzig, 1905, p. 396 et p. 399.

97. *Idem*, « Über die Bedeutung von Theorien » (1890), *in ibid.*, p. 77.

98. *Idem*, « Über eine These Schopenhauers », *loc. cit.*, p. 396.

99. S. DEHAENE, *Vers une science de la vie mentale*, Collège de France/Fayard, Paris, 2006, p. 26-28.

100. J. BOUVERESSE, « Pourquoi pas des philosophes ? » (1978), *in Essais IV. Pourquoi pas des philosophes ?*, Agone, Marseille, 2004, p. 59.

101. Jacques BOUVERESSE note que « la philosophie ne doit, selon [Wittgenstein], en aucun cas se laisser arrêter par un problème scientifique ni influencer dans sa démarche propre par un résultat scientifique » (*La Parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Minuit, Paris, 1971, p. 17). C'est peut-être que ce dernier avait compris que le fait d'entretenir un rapport ambivalent avec les sciences condamnait la philosophie à produire des discours intrinsèquement ambivalents, et par conséquent confus. On ne pouvait certes pas être plus clair qu'il ne l'était, par exemple quand il déclarait que « la théorie de Darwin n'a pas plus à voir avec la philosophie que n'importe quelle autre hypothèse des sciences de la nature » (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* [trad. de l'allemand par Gilles-Gaston

Granger], Gallimard, Paris, 1993, p. 58). Mais quant à savoir quelles formes *non ambivalentes* devrait revêtir le discours philosophique en tant qu'il rejette par nécessité toutes les hypothèses scientifiques, sans exception, les réponses se font toujours attendre. Rien, actuellement, ne laisse croire que la philosophie en tant que discipline puisse atteindre un jour la mythique clarté wittgensteinienne de ce qui « se montre » et être autre chose qu'un discours d'arraisonnement des contraintes logiques naturelles du régime de pensée des sciences humaines et sociales (et générateur, en tant que tel, de faux dilemmes et de confusions).

Post-scriptum

Georges Canguilhem : une « idée de l'homme » cartésiano-kantienne contre le régime conceptuel des sciences humaines et sociales

« Entré en khâgne à Henri IV en 1921 », Georges Canguilhem fut invité par son professeur, Alain, « comme tous [s]es camarades, à [s]e procurer la *Critique de la raison pure* »[1]. De plus, il fut impressionné par l'exemple que tâcha de leur transmettre ce même Alain, celui de Jules Lagneau, qui « a[vait] affirmé avec force que la véritable expression du philosophe c'est l'enseignement qui ne doit pas être seulement un discours mais un témoignage[2] », et qui « a[vait] tenu l'ouverture de la philosophie française aux œuvres de Kant pour un événement radical irréversible[3] ».

Ainsi, Canguilhem voua sa vie durant une sorte de culte intime aux « philosophes combattants[4] », parmi lesquels se détachaient les figures de Lagneau et de son ami Jean Cavaillès. Il n'abandonna jamais l'idéal d'une « autonomie de critique et de construction » propre à ce qu'il appelait volontiers, à la fin de son existence, notamment après avoir lu *Les Philosophes de la République* de Jean-Louis Fabiani, la « philosophie des professeurs de philosophie »[5]. Cette autonomie, que ni Taine (dont la postérité en 1880 « fréquent[ait] les cliniques, organis[ait] les laboratoires ») ni même Cousin (qui « accept[ait] comme critère de validité philosophique le sens commun scientifique »[6] et dont l'éclectisme avait engendré une histoire de la philosophie réduite à une superposition scolaire de systèmes isolés les uns des autres) n'avaient rendue possible, avait été conquise grâce à Kant, et reposait sur l'idée,

exprimée par Lagneau, qu'« une philosophie c'est d'abord un changement de référence, un retour à un principe de jugement capable d'ordonner à partir d'un centre une reprise lucide de l'expérience spontanée[7] ».

De ce point de vue, sans qu'il se résolût à élaborer un système spéculatif original relatif à la fameuse question de la valeur et sans qu'il cherchât à pratiquer lui-même la dialectique morale chère à Lagneau, Canguilhem ne cessa à aucun moment d'être « kantien » ni de se considérer personnellement comme un pur représentant de la « philosophie de la République », un « philosophe de métier » offrant à ses élèves, jusqu'au sacrifice, le meilleur de lui-même ; cela, conformément au modèle postcousinien incarné par Lagneau, ce « martyr volontaire de la pensée »[8]. Visiblement gêné par le discrédit que semblait jeter sur cette conception le succès du philosophe-littérateur Sartre à la Libération, qui confirmait l'avènement au cours des années 1930 d'un nouveau spiritualisme supposément en contact avec le « réel » (mais également la relégation des Brunschvicg, Bergson et autres Alain)[9], Canguilhem, discrètement, dans ses fonctions d'inspecteur général de philosophie (entre 1948 et 1955) puis comme enseignant d'histoire et de philosophie des sciences à la Sorbonne (où il succéda à Gaston Bachelard), s'appliqua à lui redonner vie et consistance – après avoir été lui aussi incité par le climat des années 1930 et de la guerre à inventer de nouvelles voies, voire des voies détournées, pour sauvegarder la liberté de l'esprit, ce « devoir philosophique imprescriptible[10] ».

On le voit : la conception que se faisait Canguilhem de la philosophie demeura en tout point classique. Au fond, elle empruntait autant au spiritualisme traditionnel d'un Paul Janet, qui appelait à suivre la « voie ouverte par Descartes », à savoir « chercher dans la conscience la vraie notion de l'esprit »[11], qu'au néocriticisme de Lagneau, qui voyait aussi dans la philosophie (et c'était un autre aspect de son discours bien fait pour séduire les jeunes âmes) un exercice ésotérique réservé à une petite poignée d'élus « qui n'ont pas peur d'étudier et de réfléchir », ni de s'affronter au « nombre », et ne se laissent pas « séduire au mirage des faits mal aperçus et arbitrairement traduits »[12]. Pour Canguilhem, la philosophie désignait l'activité de pensée et de réflexion, la spéculation, le travail conceptuel en tant qu'ils sont mis au service de la souveraineté de l'esprit du sujet conscient, *et la manifestent*. Mais jamais il ne plaça l'autocélébration de l'aristocratie philosophique au cœur de son propos ni ne transfigura cet idéal en un système monté de toutes pièces contre les sciences. Son originalité – l'originalité avec laquelle il s'efforça de surmonter la crise du discours philosophique – consista à diffuser imperceptiblement les valeurs

inhérentes à l'image de soi des philosophes (centrées sur l'autonomie spirituelle irréductible du sujet conscient) *via* la production d'une connaissance, irréprochable sur le plan de l'érudition, relative à l'histoire de la médecine et des sciences de la vie. C'est dans le rappel constant, quoique périphérique, d'une norme – *id est* : la liberté de l'esprit – qu'il identifia la mission propre à la philosophie dans un régime de production des connaissances dominé par le référentiel scientifique.

De prime abord, cela n'avait plus grand-chose à voir avec quelque guerre idéologique frontale menée au nom d'un dogme (la « raison » ou l'« esprit ») contre les sciences, en particulier contre les sciences humaines et sociales. À y regarder de plus près, Canguilhem apporta généreusement son écot à l'opération de contestation du bien-fondé des ambitions conjointes de la psychologie et de la sociologie dont semblait tout particulièrement dépendre, depuis les années 1880-1910, la pérennité de la philosophie. À la fin de sa vie, polémiquant (sans le citer) avec Alain Etchegoyen, normalien agrégé de philosophie, enseignant au lycée Louis-le-Grand et fondateur d'un cabinet de consulting, qui venait de publier un essai intitulé *Les entreprises ont-elles une âme ?*, il ne laissa pas par hasard échapper ce cri du cœur : « Faire une recherche sur l'âme des entreprises tout en faisant payer à ces entreprises les consultations qu'on leur donne, peut être tenu, sans sacrilège, pour de l'anti-philosophie, même et surtout s'il s'agit de psycho-sociologie[13]. »

(Au cours de cette même conférence, Canguilhem évoqua la tradition philosophique française d'interrogation de la perception, c'est-à-dire du « mode universel d'être au monde pour le vivant pensant[14] ». Mais, ajouta-t-il, « le vivant pensant est aussi un vivant fabricant d'outils et d'artifices qui pense être au monde pour le transformer[15] ». À ce titre, la technique ou le travail intéressaient légitimement ceux qu'il appelait les « philosophes professeurs », et qu'il opposait aux « philosophes-journalistes » et aux « philosophes-consultants ». Or, parmi ces « philosophes professeurs », le « philosophe bordelais Alfred Espinas », Bergson, Gilbert Simondon, Georges Friedmann ou Yves Schwartz, bon nombre ne se voyaient pas à proprement parler comme des philosophes. Espinas et Friedmann se réclamaient ainsi de la sociologie.

Ne considérons que le cas de Simondon [1924-1989], normalien, agrégé de philosophie. Invité en 1959 à parler devant les membres de la Société française de philosophie, il ne cacha pas un certain embarras. Il venait de publier sa thèse complémentaire [*Du mode d'existence des objets techniques*]. Il lui restait encore à faire paraître sa thèse principale, soutenue sous la direction de

Canguilhem : *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Depuis plus d'un an, il travaillait « surtout dans le domaine du rapport entre l'homme et l'objet technique, pour fonder une discipline nouvelle, l'anthropo-technologie ». En outre, il avait présenté une recherche sur les « problèmes psychologiques du machinisme agricole » lors d'un congrès de psychologie sociale [Tours, juin 1959] et rédigé un article sur l'« effet de halo dans le domaine technique » : « Ce domaine est donc surtout de Psychologie sociale, commenta-t-il. Celui de ma thèse principale est de théorie de l'information appliquée à la psychologie. » Et comme il travaillait « en ce moment à Poitiers sur l'*éblouissement ou lumière monochromatique* », phénomène qu'il voulait traiter « par la théorie de l'information », cela donnait au total : « D'une part de la psychologie sociale, d'autre part plutôt de la psychophysique, élargie grâce à l'emploi de la théorie de l'information[16]. » Soit autant d'orientations de recherche qui s'éloignaient des problématiques traditionnelles de la philosophie et de l'« image de l'homme » dont elle avait à entretenir la flamme pour échapper, précisément, à l'emprise de la psychologie sociale et de la psychophysique.

En tout cas, pour Canguilhem, le philosophe, s'intéressant à la technique, au travail ou à l'entreprise, devait continuer à emprunter, à la suite des philosophes de l'Antiquité grecque, les « chemins par lesquels, à travers les âges, nous est parvenu un message à déchiffrer[17] ». Ce qu'il fallait entendre par là était assez obscur, mais cela autorisait à faire bon marché de la sociologie et à déclarer qu'« une entreprise est initiative, aventure et risque, œuvre collective et donc ouverte aux conflits. Dans la mesure où elle n'est pas seulement objet pour les techniciens et les économistes, mais où elle est aussi un lieu de tâches et de conduites, individuelles ou collectives, obligatoirement soumises à des règles, il est possible et important de la soumettre à un examen critique et normatif, donc authentiquement philosophique[18] ».)

C'est dire que le fil conducteur de son œuvre se trouve peut-être dans la délégitimation du régime conceptuel des sciences humaines et sociales à laquelle il n'eut de cesse de se livrer, en vertu du droit de la philosophie à être une « spéculation qui cherche une idée de l'homme *en regardant au-delà des données biologiques et sociologiques*[19] », comme il l'exprima sans fard dans sa célèbre conférence « Qu'est-ce que la psychologie ? » donnée au Collège philosophique le 18 décembre 1956. Son rejet de la « psychologie de réaction et de comportement » était motivé par le caractère inacceptable, à ses yeux, de la prétention de cette psychologie à construire des passerelles avec les « données

biologiques et sociologiques » *indépendamment de la philosophie et d'une « idée de l'homme » cartésiano-kantienne* (Canguilhem ne se privant pas, en outre, du plaisir de semer une certaine confusion en posant, subrepticement, une stricte équivalence entre « idée de l'homme », ou « anthropologie », d'un côté, et « philosophie », de l'autre). Mais il le justifia en présentant l'indépendance de la psychologie comme la conséquence d'un acte intolérablement arbitraire par lequel le psychologue, mû par une vision instrumentale et pour tout dire inhumaine de l'être humain (assimilé à un simple outil ou à un vulgaire insecte), et « hors de toute référence à la sagesse[20] », se place au service de l'autorité et du pouvoir. Cette prise de position reposait sur une reconstruction pour le moins subjective de l'histoire de la psychologie, sous des dehors érudits. Son point de départ était la définition (remarquablement floue) de la psychologie fournie par Daniel Lagache, soit la « psychologie [comme] science de la conduite[21] » ; définition qui avait pour finalité de légitimer l'existence de la psychologie clinique (entendue comme « étude de la conduite humaine concrète[22] ») aux côtés de la psychologie expérimentale sur laquelle continuait à veiller Henri Piéron, et de favoriser ainsi l'intégration de la psychanalyse dans la « psychologie scientifique » française qui lui avait été tantôt hostile, tantôt indifférente[23].

L'opposition que Lagache prétendait dépasser, notamment sous l'influence de Karl Jaspers, était de type philosophique : c'était l'opposition entre une conception naturaliste et une conception humaniste des faits psychologiques. Tout paraissait éloigner l'étude « naturaliste » de phénomènes objectifs possédant un substrat organique et assignables à des lois (de l'esprit, du comportement, etc.) de l'étude « humaniste » des expériences vécues par l'homme total et saisissables intuitivement dans leurs mondes de valeurs propres. Or il y avait là, pour Lagache, non pas deux orientations irréductiblement séparées par le tempérament et les préférences subjectives de leurs agents (en sorte qu'il aurait été vain de chercher dans la réalité quelque traduction pure de l'une ou de l'autre), mais deux manières de travailler, complémentaires, car ayant en partage un même but, « contrôler les conditions de la conduite[24] » : l'une qui comportait l'« emploi extensif des méthodes expérimentales[25] » et incluait les recherches sur les animaux (censées favoriser au mieux l'attitude expérimentale consistant à créer une situation et à en contrôler « artificiellement tous les facteurs en ne modifiant qu'un facteur à la fois, de manière à étudier les variations relatives des réponses en faisant abstraction de l'ensemble[26] ») ; l'autre qui ne concernait que l'objet humain,

compris dans les situations de son existence vécues concrètement (situations qu'il importait de retrouver dans leur intégralité, avant, le cas échéant, d'établir des comparaisons méthodiques en puisant dans le stock inépuisable de conduites, normales et pathologiques, infantiles et adultes, culturelles et sociales, etc., recelé par le monde humain).

Tout cela était nébuleux à souhait et trahissait à bien des égards la position particulière – reconnue d'emblée comme « intenable » par ses promoteurs eux-mêmes – de la psychologie « scientifique », qui ne pouvait trouver une place au sein du régime de production des connaissances et du régime conceptuel qui prévalaient sous les auspices de la « science » qu'à mi-chemin de deux grands ordres de détermination, la « nature », c'est-à-dire l'évolution biologique (son fonctionnement complexe et les structures qui en résultent), et la « culture », ou l'« humain », c'est-à-dire les processus de développement social et leurs structures relationnelles constitutives, dont les individus dépendent de la naissance à la mort. Mais, pour toutes sortes de raisons, de l'empreinte laissée sur lui par la phénoménologie aux contraintes inhérentes aux positions qu'il occupait dans le champ universitaire et dans le champ psychanalytique français (ce qui le conduisit peut-être, c'est la thèse d'Alejandro Dagfal, à taire l'ampleur de la dette qu'il avait souscrite auprès de Pierre Janet), Lagache échoua à penser l'unité de la psychologie autrement que sur un mode dichotomique, figé, et vaguement dialectique[27]. Même à l'état d'esquisse, l'intelligence des déterminismes historiques-relationnels lui échappa. De là, également, les nombreuses déformations qu'il fit subir à la théorie psychanalytique. En bref, le « désastre[28] » était complet.

Ces limites, et c'est de ce point de vue qu'il est possible de parler d'un jeu philosophique de l'essentialisation statique et de la réification dont les règles s'appliquent de façon privilégiée aux sciences humaines et sociales, Canguilhem s'attacha précisément à les accentuer dans sa conférence de 1956, en tenant pour acquise l'opposition lagachienne du « naturalisme » et de l'« humanisme », en posant dans la foulée la « question de savoir s'il y a continuité ou rupture entre langage humain et langage animal, société humaine et société animale[29] » (question que le régime conceptuel des sciences humaines et sociales renverse totalement, et dont il annule la structure « ou bien/ou bien », dans la mesure où il oblige en dernier ressort à penser la conjonction de différents types de déterminismes), ou en dissimulant la signification nouvelle revêtue par la

psycho-physiologie et la psycho-pathologie du fait de leur inscription progressive, au cours des XVIIIe et XIXe siècles, dans un espace du pensable social-historique.

Ce faisant, sa conférence visait peut-être surtout à louer la pureté de l'héritage cartésiano-kantien sur lequel s'étayait l'« idée de l'homme » que le philosophe était requis d'opposer au psychologue sans âme ni conscience. Ainsi réhabilita-t-il l'enseignement de Descartes, « méconnu[30] » et victime de « contre-sens […] sans en porter la responsabilité », relativement à la « connaissance directe que l'âme a d'elle-même, en tant qu'entendement pur »[31] ; et célébra-t-il la « gloire » de Kant, notamment parce qu'il avait montré que « le moi, sujet de tout jugement d'aperception, est une fonction d'organisation de l'expérience, mais dont il ne saurait y avoir de science puisqu'il est la condition transcendantale de toute science[32] ». Tout cela – héritage du spiritualisme et du criticisme – étant proféré sans la moindre note négative ni souci d'historisation des structures sociales, des relations de pouvoir ou de la conscience de soi.

L'art de Canguilhem consista ainsi à faire peser sur le régime conceptuel des sciences humaines et sociales dans son ensemble un soupçon qui valait condamnation définitive : celui de véhiculer une pensée de la soumission au fait. Il confondit délibérément *pensée des faits* et *culte du fait* ; *compréhension ultime de l'articulation de déterminations historiques différenciées* et *éloge du déterminisme* (comme antonyme de quelque illusoire liberté du sujet). Il arraisonna la dimension physiologique, en médecine, en mettant l'accent sur le caractère nécessairement unique de la relation médecin-malade ; il réduisit la dimension psychologique au behaviorisme, à une science des réactions et du comportement supposée témoigner du déploiement généralisé, dans les sociétés nationales-étatiques industrielles et démocratiques, de la pratique de l'expertise ; quant à la dimension sociologique, qui en dernière analyse donnait une cohérence aux deux autres en les intégrant dans un régime commun d'où émanait une nouvelle image (multidimensionnelle, plurielle, objectiviste, immanente, historisante, etc.) de l'humanité, il en parla le moins possible. Il en resta à l'idée – développée par exemple dans un cours d'introduction à la psychologie délivré au lycée de Douai en 1932-1933 – selon laquelle le « moi » ne peut aucunement se constater comme un fait et l'individualité est libre de toute détermination objective :

> La physiologie connaît l'appauvrissement de l'organisme en eau, elle ne connaît pas la soif, ni à plus forte raison l'ivresse et l'intempérance. Elle connaît les métamorphoses de la sexualité, elle ne connaît pas les crises de la puberté. Elle connaît le vieillissement et la mort, elle ne connaît pas

> l'angoisse de l'usure et la peur de la mort. La sociologie connaît des traditions mais elle ne connaît pas les conflits de traditions ; [~~elle connait des révolutions mais non le révolutionnaire~~] ; elle connaît des religions, mais elle ne connaît pas l'angoisse du croyant ; elle connaît l'histoire des sciences[,] mais elle ne connaît pas les savants[33].

En sorte que la psychologie, aussi tiraillée entre la physiologie et la sociologie et en droit de leur emprunter des méthodes pour examiner les « moyens de construction et d'expression du sujet » (par exemple, l'acquisition d'aptitudes telles que le langage ou la formation des « cadres de la mémoire ») fût-elle, n'était en aucune manière capable d'étudier le « sujet lui-même » : « La véritable étude du sujet c'est la méthode réflexive qui remontant de n'importe quel fait ou opération de la conscience à la conscience elle-même voit en la conscience la raison dernière de toute activité et par là le fondement de la morale, comme de tout jugement et par là le fondement de la connaissance. Cette méthode c'est la philosophie elle-même[34]. »

Même s'il n'envisagea pas de s'ériger en porte-parole de la méthode réflexive de Lagneau ou en défenseur de la « moralité » comme « conscience » qui « se réfléchit, se reprend et se corrige »[35], Canguilhem, c'est assez manifeste, contribua en dernière analyse à masquer la complexité des débats à travers lesquels chemina une vision développementale des êtres humains (pensons au destin d'une science comme la pédologie[36]). On pourrait également montrer qu'il est passé à côté de la révolution cognitive enfantée par la sociologie – ce dont témoigne sa thèse épistémologique selon laquelle « l'histoire des sciences n'est pas une science et son objet n'est pas un objet scientifique[37] ».

Kant ou Darwin ? À cette question, qui ne pouvait trouver d'issue satisfaisante qu'à la condition d'être élargie à la sociologie, Canguilhem répondit finalement sans donner le sentiment de basculer aveuglément dans la production d'un discours idéologique de justification de l'altérité de la philosophie par rapport aux sciences (ce qui eût été le cas s'il s'était contenté de recycler les propositions de Lagneau sur la conscience) ; cela, à la faveur d'un choix d'objet (la médecine et les sciences de la vie) et d'un angle d'approche (l'épistémologie historique) qui, étouffant dans l'œuf cet élargissement (à travers lequel pourtant, répétons-le, était pensable la transformation, sous le joug de données factuelles, de la pensée des structures et processus constitutifs de l'existence humaine), lui permirent de maintenir intacte, comme si cela allait de soi, une « idée de l'homme » d'inspiration cartésiano-kantienne.

Notes du Post-scriptum

1. « Communication de Georges Canguilhem » (colloque Alain-Jules Lagneau, 5 décembre 1992), p. 1 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 24.9.7).

2. « Jules Lagneau, l'Homme et le Professeur » (conférence prononcée en l'Hôtel de Ville de Metz, le 23 février 1951), p. 1 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 24.9.7).

3. « Communication de Georges Canguilhem », *loc. cit.*, p. 1.

4. « Jules Lagneau, l'Homme et le Professeur », *loc. cit.*, p. 4.

5. « Communication de Georges Canguilhem », *loc. cit.*, p. 1.

6. « Jules Lagneau, l'Homme et le Professeur », *loc. cit.*, p. 7.

7. *Ibid.*

8. ANONYME, *Jules Lagneau*, Union pour l'Action morale, Paris, 1894, p. 19. Qu'un de ses disciples, en 1990, sut gré à Canguilhem d'avoir élevé « haut les exigences requises du métier de philosophe – héritage si précieux ! – », témoigne de la réussite (et de la grandeur de cette réussite) de la transmission intergénérationnelle du flambeau allumé vers 1880 par Lagneau. Voir CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 24.7.

9. A. BOSCHETTI, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, Minuit, Paris, 1985, p. 86-87.

10. « Jules Lagneau, l'Homme et le Professeur », *loc. cit.*, p. 8.

11. P. JANET, *La Crise philosophique*, *op. cit.*, p. 107.

12. J. LAGNEAU, compte rendu de B. Saint-Hilaire, *De la métaphysique*, *loc. cit.*, p. 235.

13. « Qu'est-ce qu'un philosophe en France, aujourd'hui ? » (Conférence organisée par la Société des amis de Jean Cavaillès le 10 mars 1990), p. 8-9 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 24.7.2). Cette conférence a été publiée dans *Commentaire* (n° 53, 1991/1, p. 107-112).

14. *Ibid.*, p. 8.

15. *Ibid.*

16. Lettre de G. Simondon à S. Delorme, 19 novembre 1959 (CAPHÉS, fonds de la Société française de philosophie, SFP 35.8 [« Correspondance 1959, Bergson »]).

17. « Qu'est-ce qu'un philosophe en France, aujourd'hui ? », *loc. cit.*, p. 10.

18. *Ibid.*, p. 8.

19. G. CANGUILHEM, « Qu'est-ce que la psychologie ? » (1956), *in Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1970 [1968], p. 380. C'est nous qui soulignons.

20. *Ibid.*, p. 380.

21. D. LAGACHE, *L'Unité de la psychologie. Psychologie expérimentale et psychologie clinique*, PUF, Paris, 1993 [1949], p. 70. Précisons que Lagache, qui avait été élu en 1947 à la chaire de psychologie générale de la Sorbonne, prononça ce texte à l'occasion de sa leçon inaugurale.

22. *Ibid.*

23. Sur la trajectoire et les prises de position de Lagache, voir A. DAGFAL, *Psychanalyse et Psychologie. Paris-Londres-Buenos Aires*, Campagne Première, Paris, 2011, p. 65-104 ; A. OHAYON, *Psychologie et Psychanalyse en France. L'impossible rencontre (1919-1969)*, La Découverte, Paris, 2006 [1999], p. 277-290 et p. 365-398.

24. D. LAGACHE, *L'Unité de la psychologie*, *op. cit.*, p. 33.

25. *Ibid.*, p. 30.

26. *Ibid.*, p. 32.

27. En même temps, pourtant, Lagache était fortement attaché à l'idée d'une « formation technique » à la psychologie : « Tu sais comme moi que les études philosophiques et la préparation de l'agrégation ne préparent guère à la recherche psychologique. […] Il est évident que pour la psychologie et pour d'autres disciplines, deux ou trois années de formation technique sont indispensables » (lettre de D. Lagache à G. Canguilhem, 17 mai 1949 [CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC 42.3]).

28. É. ROUDINESCO, *Histoire de la psychanalyse en France 2. 1925-1985*, Fayard, Paris, 1994 [1986], p. 233.

29. G. CANGUILHEM, « Qu'est-ce que la psychologie ? » (1956), *loc. cit.*, p. 367.

30. *Ibid.*, p. 372.

31. *Ibid.*, p. 371.

32. *Ibid.*, p. 373.

33. « Introduction à la psychologie » (« Douai, 1932-1933 »), p. 12 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC. 10.1.1.).

34. *Ibid.*, p. 13-14.

35. Cours de psychologie et de philosophie. 1933-1934 (lycée de Valenciennes. 1933-1935), p. 14 (CAPHÉS, fonds Georges Canguilhem, GC 10.2.2.).

36. À la fin du XIXe siècle, le terme *pédologie* (*paidologie*, de *pais*, *paidos*, enfant, et *logos*) désignait l'ambition d'une science intégrée de l'enfance et de l'éducation. La définition qui en est donnée dans le « Lalande » est des plus instructives : « Science de l'enfant ; plus particulièrement, science de l'enfant considéré comme un être dont les réactions et le développement obéissent à des lois biologiques, psychologiques et sociologiques spéciales, différentes de celles qui s'appliquent aux adultes et qui, par suite, doivent être étudiées séparément » (A. LALANDE [dir.], *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1947 [1926], p. 731). Dans l'esprit du créateur de ce néologisme, Oscar Chrisman, la paidologie devait encadrer sur un plan théorique la pédagogie. Le terme fut introduit en France par Eugène Blum, agrégé de philosophie, professeur de lycée, qui défendait dans le sillage de la psychologie physiologique de Théodule Ribot l'idée d'une étude scientifique de l'enfant en tant qu'être *sui generis* (voir E. BLUM, « La pédologie. L'idée, le mot, la chose », *L'Année psychologique*, n° 5, 1898, p. 299-331). Cette nouvelle science, justifiée par son objet mais à laquelle manquait une méthode propre, ne survécut pas au-delà des années 1930. Sur le modèle de *pédologie*, Ovide Decroly – qui influença Henri Wallon – forgea *pédotechnie*, afin de définir l'« ensemble des applications pratiques résultant de la connaissance des faits biologiques, psychologiques, sociaux qui concernent les enfants » (A. LALANDE [dir.], *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 732). Sur le destin de la pédologie, voir J. FRIEDRICH, R. HOFSTETTER et B. SCHNEUWLY (dir.), *Une science du développement humain est-elle possible ? Controverses du début du XXe siècle*, PUR, Rennes, 2013.

37. G. CANGUILHEM, « L'objet de l'histoire des sciences » (1966), *in Études d'histoire et de philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 23.

Conclusion

On se contentera de rappeler, en guise de conclusion, les principales thèses développées dans cet ouvrage :

1. Aux alentours de 1900, advint un régime conceptuel propre aux sciences humaines et sociales, imposant : a. de distinguer *et* d'articuler trois dimensions structurantes de l'existence humaine – les dimensions dites « biologique », « psychologique » et « sociologique » ; b. de « domestiquer » les schèmes de pensée dualistes et réifiants (qui continuent de peser sur les consciences) *via* le traitement du (faux) problème individu/société.

2. La question de l'autonomie de la théorie sociologique s'est posée, pour l'essentiel, dans le cadre de deux relations de rivalité qu'il importe de ne pas confondre : a. rivalité de la sociologie et de la philosophie, tout d'abord – entre deux discours envisageant différemment la question de la production de connaissances générales ou de représentations globales concernant l'humanité ainsi que le problème des conditions de possibilité de la connaissance humaine de toutes choses ; b. rivalité de la sociologie et de la psychologie, ensuite – par laquelle s'opéra, on l'a vu, la « clôture » du régime conceptuel des sciences humaines et sociales (régime multidimensionnel objectiviste et historisant porteur d'une nouvelle image de l'humanité).

3. À travers ces luttes, la théorie sociologique finit par se présenter sous deux formes complémentaires : a. celle d'une théorie favorisant l'étude concrète et circonstanciée des structures et processus sociaux, et ne pouvant procéder que de la maîtrise empirique des objets sélectionnés ; b. celle d'une métathéorie permettant d'établir un pont entre la théorie sociologique au sens restreint et les théories du même genre centrées sur les autres grandes dimensions de l'existence humaine, et d'édifier, ce faisant, un nouveau modèle de base des êtres humains.

4. L'émergence de la sociologie a ainsi donné lieu : a. à des conflits « internes » liés à l'ordonnancement d'un régime conceptuel scientifique ; b. à des conflits « externes » liés à la constitution, *en réaction*, d'un régime proprement philosophique destiné à contrecarrer une nouvelle image des êtres

humains commandée par l'idée d'une pluralité de déterminations constitutives objectivables. La plupart des débats épistémologiques (« expliquer »/« comprendre », sciences de la nature *vs* sciences de la culture, spécificité *sui generis* ou psychologique des faits sociaux, etc.), toutes les prises de position philosophiques de type « anthropologique » (de la philosophie rickertienne de la culture à l'« anthropologie philosophique » de Scheler en passant par l'analyse bergsonienne des « deux sources de la morale »), aussi libres, pures et désintéressés se les figure-t-on, sont indubitablement de type « réactif ».

5. Si on a tant de mal à discerner nettement l'évolution sémantique du mot *philosophie* et à comprendre l'histoire des rapports entre la philosophie et les sciences, c'est parce que : a. le mot *philosophie* est polysémique et sa trajectoire se caractérise par une superposition impressionnante de strates sémantiques ; b. les représentants de la dernière strate – les philosophes inscrits dans une discipline séparée des circuits spécialisés de production de connaissances congruentes à la réalité – se sont appliqués à faire de leur discipline une sorte d'amie-ennemie des sciences, aussi insaisissable que douée d'ubiquité, notamment en inventant et en sophistiquant sans relâche une rhétorique faussement paritaire, ou en affectant une insolente indifférence.

6. L'avènement du régime conceptuel des sciences humaines et sociales signifia *in fine* qu'on prenait conscience : a. qu'un ensemble de déterminations pesaient sur l'existence humaine ; b. que ces déterminations, parce qu'elles sont différentes, étaient objectivables par des disciplines spécialisées relativement autonomes ; c. que l'identification de cette pluralité de déterminations participait, contrairement aux apparences, de la fixation d'une nouvelle image globale des êtres humains ; d. que c'était à la sociologie – en tant que point d'aboutissement symbolisant la raison d'être même du nouveau régime scientifique (puisque c'est parce que les êtres humains vivent en société qu'il est possible de produire des connaissances congruentes à la réalité, celles-ci revêtant un caractère proprement scientifique dans certaines sociétés, à partir d'un certain stade de leur développement) – de prendre la mesure de cette « totalité » et de fournir, ce faisant, un nouveau modèle de base de l'humanité ; e. que les échanges et la communication entre les différentes disciplines anthropocentrées pouvaient se dérouler sans l'aide surplombante de la philosophie.

7. La fermeture par la sociologie du régime conceptuel des sciences humaines et sociales vint consacrer la mise en ordre autonome d'un ensemble de sciences selon une logique globale : a. déterminée par leur objet commun – à savoir

l'humanité – ; b. qui n'avait pas été anticipée par les différents discours philosophiques *réactifs* nés après que les sciences de la nature dite « inanimée », mathématisées, portées par la mesure et la méthode expérimentale, eurent pris leur envol.

En bref, et pour embrasser au plus large, disons que, dans le vaste domaine de l'étude de l'humanité, la convergence d'un métarégime conceptuel historisant et objectivant, d'un côté, et d'un régime spécialisé-disciplinaire de production des connaissances, de l'autre, délimita une contrainte du pensable de plus en plus forte. Cette évolution s'observe *grosso modo* des années 1870 aux années 1930, avec un moment d'accélération, autour de 1900, correspondant à la conceptualisation et à l'institutionnalisation de la sociologie en tant que science des faits sociaux entendus comme faits irréductibles aux caractéristiques dites « biologiques » et « psychologiques » de leurs agents objectivement interdépendants.

À partir de là, les échanges terminologiques et conceptuels qui avaient notamment marqué les rapports entre les sciences biologiques et les sciences sociales tout au long du XIXe siècle furent placés sous haute surveillance. Il ne devint plus seulement impossible, ou difficile, de parler de l'existence humaine sans faire usage de termes-concepts généraux renvoyant à différents aspects immanents de l'existence humaine, et construits sur le même modèle (*biologie*, *physiologie*, *psychologie*, *sociologie*) ; il devint impensable, qui plus est, de ne pas rendre des comptes aux différentes disciplines instituées revendiquant ces appellations, et s'efforçant toutes de se doter de méthodes et de schèmes de pensée adaptés aux ordres de réalité relativement distincts auxquels elles se rattachaient. Ces processus participèrent, souterrainement (et parallèlement, par exemple, au triomphe éclatant de la méthode expérimentale dans le domaine de la chimie), de la formation d'un néodéterminisme, non mécanique, mais « historique », conférant peut-être aux sciences humaines et sociales une portée « révolutionnaire » universelle comparable à celle attribuée aux sciences physiques grâce à Galilée et Newton.

Si, initialement, une incertitude pesait sur le tracé des frontières (notamment la frontière « sociétés animales »-« sociétés humaines »), la sociologie « sociologique » changea la donne en montrant à quel point les dimensions « biologique » et « psychologique » de l'existence humaine dépendaient d'une condition « sociologique » ou « sociale-historique » réellement sans équivalent (mais non dépourvue de précédent ni de point de comparaison) dans le reste du monde vivant, et en mettant pour ainsi dire le régime conceptuel bio-psycho-

sociologique au service surtout de la construction d'une nouvelle image de l'humanité. (Il n'est pas inutile de rappeler que l'histoire du globe terrestre ou l'histoire de la vie sur Terre progressèrent, corollairement, en étant détachées d'une perspective centrée sur l'humanité.)

L'autre grande caractéristique de la sociologie fut de valoir comme théorie rendant raison *in fine* de la pluralité des sciences et des conditions et possibilités humaines de perception et de compréhension du monde. Aucune tradition intellectuelle établie ne put s'abstraire des inévitables remises en cause induites par cette réorientation cognitive d'une ampleur considérable. La philosophie, « mère des sciences » ne se reconnaissant plus dans ses propres enfants et tentée de les renier pour refaire sa vie, fut concernée au premier chef ; à vrai dire, la sociologie ne lui laissa guère d'autre choix que celui de la rupture – une rupture définitive, mais non dépourvue de style – avec la réalité des sciences et, partant, avec une certaine réalité du monde.

Remerciements

La réalisation de ce travail a nécessité la fréquentation de nombreux fonds d'archives. Je voudrais particulièrement remercier, pour leur accueil, leur disponibilité et leur compétence : Mark Eccleston (université de Birmingham), Marie-Odile Germain (Bibliothèque nationale de France [BNF]), Marcel Lepper (Deutsche Literaturarchiv [DLA] Marbach), Mireille Pastoureau (Bibliothèque de l'Institut de France [BIF]), Dominique Parcollet (Centre d'histoire de Sciences Po [CHSP]), Nathalie Queyroux (Centre d'archives en philosophie, histoire et édition des sciences [CAPHÉS]), Michèle Sacquin (BNF puis BIF). Un grand merci aussi à Karine Farenc (Bibliothèque universitaire de Montpellier), qui m'a envoyé à titre gracieux des copies des lettres de Gabriel Tarde figurant dans le fonds Charles Renouvier. Sans Bertrand Saint-Sernin, enfin, je n'aurais pas pu accéder à la Bibliothèque de l'Institut de France et à ses fonds d'une valeur inestimable : je lui suis très reconnaissant de m'avoir parrainé (et je remercie également Jacqueline Carroy de nous avoir mis en contact).

C'est dans la salle de lecture de l'Universitätsbibliothek de la Freie Universität de Berlin que j'ai sans doute passé le plus de temps (les œuvres complètes de Weber, Dilthey ou Freud y sont en libre accès, pour donner une mince idée de l'intérêt qu'on peut trouver à y séjourner durablement). Merci beaucoup à tout le personnel, jamais lassé par les demandes de documents, souvent excessives (« électroniquement ») et horriblement formulées (« oralement »), de « *Herr* Joly ». En particulier (mais j'en oublie) : Marlèn Bachmann, Sylvia Bruske, Friedericke Kühn, Christina Nassar, Marion Pohl, Llona Praetze, Simone Schütte et Heike Thomas.

Au cours des quatre années et demie de préparation de ce livre, mon statut de « précaire » a été compensé par le fait d'être chercheur associé dans les trois laboratoires suivants : le Centre Georg Simmel (EHESS/CNRS), le Centre Marc Bloch (Berlin) et le Centre Alexandre Koyré (EHESS/CNRS). J'ai pu compter sur la grande compréhension de Michael Werner, Bénédicte Zimmermann, Patrice Veit et Antonella Romano. Merci aussi à Karine Le Bail et Wolf Feuerhahn pour leur soutien amical.

Mon séjour à Berlin a été facilité par l'obtention d'une bourse Clemens Heller (FMSH) d'une durée de neuf mois. Merci à Philippe Derivière (gestionnaire du programme Europe-FMSH) pour l'efficacité de son accompagnement. Merci également à Wolfgang Kaschuba, directeur de l'Instituts für Europäische Ethnologie de la Humbolt Universität de Berlin, à laquelle j'étais officiellement rattaché.

Et je n'oublie pas Stéphane Muller (Pôle emploi), qui m'a encouragé sans me culpabiliser, avec humanité et compétence.

Des éléments de cette enquête – parfois sous des formes très rudimentaires – ont été présentés à diverses occasions. Je me permets de les énumérer : « Sur la sociogenèse de l'opposition individu/société dans les sciences humaines et sociales » (communication au colloque « L'articulation histoire-sociologie : bilan et perspectives », Sciences Po/université Paris-I-Panthéon-Sorbonne, Paris, 6-7 mai 2011) ; « Historiciser les concepts des sciences humaines et sociales : "social", "psychique", "individu et société" » (présentation au séminaire « Sociologie des primes socialisations » du Groupe de recherche sur la socialisation de l'ENS Lyon, 14 février 2012) ; « Individu et société. Histoire croisée du régime conceptuel des sciences humaines et sociales » (présentation au séminaire « Usages et généalogies des concepts » du Sophiapol de l'université Paris-Ouest, Nanterre, 24 avril 2013) ; « Raoul de la Grasserie : les conceptions psychosociologiques d'un magistrat » (communication au colloque « Droit et sociologie, 1860-1939. Moment juridique de la sociologie ou moment sociologique du droit ? », Institut Michel Villey de l'université Paris-II-Panthéon-Assas/Sciences Po, Paris, 20 et 21 juin 2013) ; « Norbert Elias dans l'histoire de la sociologie allemande » (présentation au séminaire du Lames, université Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 29 novembre 2013) ; « Elias *versus* Simmel – vraies et fausses oppositions » (communication au colloque « Différenciation et réciprocité. Regards simmeliens sur la société contemporaine », Centre Georg Simmel/université d'Oldenburg, Paris, 12 et 13 décembre 2013) ; « Le tiers dans l'antinomie individu/société » (présentation au séminaire « Le Tiers » du Centre Georg Simmel, Paris, 13 janvier 2014) ; « Norbert Elias dans l'histoire des sciences humaines et sociales – et pour repenser l'histoire des sciences humaines et sociales » (communication à la journée d'étude « Norbert Elias et l'histoire », Collège international de philosophie/Sophiapol, Paris, 4 avril 2014) ; « Penser la sociogenèse et les contraintes du régime conceptuel des sciences humaines et sociales : la correspondance E. H. Carr-N. Elias » (communication au colloque « De l'usage

des correspondances en histoire de la sociologie », LISST-CERS, Toulouse, 12-13 juin 2014) ; « Sociology, history and psychoanalysis. The German origins of Norbert Elias'great synthesis » (« Plenary presentation » au colloque « From the Past to the Present and towards Possible Futures. The Collected Works of Norbert Elias », University of Leicester, Leicester, 20-22 juin 2014) ; « Gabriel Tarde et la crise du référentiel philosophique » (présentation au séminaire « Sociologie historique des sciences humaines et sociales », CESSP, EHESS, Paris, 9 décembre 2014) ; « Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber et la naissance de la Société allemande de sociologie » (présentation au séminaire « Sociologie des sciences » du Printemps, UVSQ, Guyancourt, 19 décembre 2014) ; « Imitation *vs* organisme ? Un débat sur la nature de la sociologie à la fin du XIXe siècle » (communication au GT 49 « Histoire de la sociologie », 6e congrès de l'AFS, « La sociologie, une science contre nature ? », UVSQ, Guyancourt, 29 juin-2 juillet 2015).

Je remercie, pour leurs aimables invitations : Soulef Ayad et Paul Bergougnioux ; Bernard Lahire ; Stéphane Dufoix ; Frédéric Audren et Mélanie Plouviez ; Sylvie Mazzella ; Denis Thouard et Bénédicte Zimmermann ; Rainer Maria Kiesow ; Claire Pagès ; Jason Hugues et John Goodwin ; Johan Heilbron, Louis Pinto et Gisèle Sapiro ; Morgan Jouvenet et Arnaud Saint-Martin. Merci aussi à Patricia Vannier, Matthieu Béra et Monique Hirshhorn d'avoir accepté mes propositions de communication. Merci enfin aux discutants et participants dont les interventions m'ont donné à réfléchir.

Les critiques et remarques de Jacqueline Carroy et Johan Heilbron sur une première version de ce livre ont fortement influencé sa recomposition. Qu'ils en soient très chaleureusement remerciés. Matthieu Béra, Giuseppe Bianco, Massimo Borlandi, Olivier Orain et Arnaud Saint-Martin ont gentiment répondu à mes sollicitations et porté leur regard acéré sur certains points abordés dans ces pages. Je les en remercie. Laurent Joly et Daphné Bolz (qui a vérifié toutes mes traductions de l'allemand et de l'anglais) ont été des relecteurs irremplaçables.

J'ai eu la chance de bénéficier de la confiance et du soutien de Bernard Lahire et de Rémy Toulouse. Élisabeth Lau, aux éditions La Découverte, a été une relectrice exceptionnellement compétente.

Des remerciements spéciaux s'adressent enfin à mes collègues et amis du laboratoire Printemps (UVSQ/CNRS).

Sources

Archives

Archives départementales de la Gironde

Fonds Guillaume-Léonce Duprat
4 J 729. Notes diverses.
4 J 733. Notes diverses.
4 J 735. Notes diverses 1895-1896.
4 J 736. Psychologie sociale et Conception générale de la société.
4 J 738. Lettres reçues.
4 J 739-744. Notes de cours 1922-1931.
4 J 745-759. Cours polycopiés.
4 J 761. Articles et travaux divers.

Archives nationales (AN)

Archives Henri Wallon
360 AP 16.
360 AP 23.
F/17/24167. Dossier Gaston Richard
F/17/25916. Dossier Gabriel Tarde
F/17/26739. Dossier Daniel Essertier
F/17/26767. Dossier Paul Lapie

Bibliothèque de l'Institut de France (manuscrits)

Cahiers d'étudiant et papiers divers d'Émile Boutroux (Ms 4122)
Ms 4122-1. Analyses d'auteurs divers. Notes détachées.
Ms 4122-2. Correspondance d'Émile Boutroux.
Ms 4122-5. Notes autobiographiques 1909-1912.

Ms 4122 6-7. Matériaux pour une biographie d'Émile Boutroux.
Fonds Henri Cordier
Ms 5463.
Papiers de Claude Fauriel (Ms 2363 [3])
Tableau des plus importantes propositions renfermées dans les divers ouvrages de Kant.
Exposition de la philosophie morale de Kant.
Correspondance et papiers de Ludovic Halévy
Ms 4480.
Ms 4490.
Correspondance et opuscules Jules Lachelier
Ms 4687.
Fonds Émile Mâle
Ms 8376-10. Carnets de cours.
Correspondance d'Anna de Noailles
Ms 7224.
Papiers et correspondance de Marie Raffalovich
Ms 3653-3659. Claude Bernard.
Ms 3689.
Ms 3691.
Fonds Henri de Régnier
Ms 5698.

Bibliothèque universitaire de Montpellier

Fonds Charles Renouvier
Correspondance avec Gabriel Tarde.

Bibliothèque nationale de France

NAF 28210. Fonds Maurice Barrès
II. Correspondance A. Correspondance générale.
NAF 28228. Fonds Célestin Bouglé
Boîte « Sociologie ».
Correspondance avec Émile Durkheim, Alfred Espinas, Paul Lapie, Dominique Parodi.
NAF 25045. Papiers Ferdinand Brunetière

NAF 25029.
NAF 25030.
NAF 25031.
NAF 25032.
NAF 25033.
NAF 25034.
NAF 25042.
NAF 25043.
NAF 25044.
NAF 25045.
NAF 25046.
NAF 25047.
NAF 25048.
NAF 25049.
NAF 25052.

Centre d'archives en philosophie, histoire et édition des sciences (CAPHÉS), École normale supérieure

Fonds Georges Canguilhem
GC. 9.3. Cours donnés au « lycée de Charleville 1929-1930 ».
GC. 9.4. « Cours fait à Albi [1930-1931], donné par son élève Laleure ».
GC. 10.1. « Douai, 1932-1933 ».
GC 10.2. Lycée de Valenciennes. 1933-1935.
GC. 24.7. « Qu'est-ce qu'un philosophe en France, aujourd'hui ? », 10 mars 1990.
GC. 24.9. « Inédit ». 1931-1977.
GC 42.3. Correspondance, H-R.
Fonds de la Société française de philosophie
SFP 35.2. « Correspondance » et « Candidatures ».
SFP 35.8. « Correspondance 1959, Bergson ».
SFP 57.2. « Séance du 19 mai 1959 : Hommage solennel à Henri Bergson à l'occasion du centenaire de sa naissance ».

Centre d'histoire de Science Po (CHSP). Archives d'histoire contemporaine

Fonds Gabriel Tarde
GTA 80.
GTA 81.
GTA 85.
GTA 86.
GTA 87.
GTA 88.
GTA 89.
GTA 90.
GTA 91.
GTA 92.
GTA 93.
GTA 94.
GTA 95.
GTA 96.
GTA 97.
GTA 98.
Fonds Dominique Parodi (non encore classé)
Lettres reçues à propos de *La Philosophie contemporaine en France* et d'un article sur Renan (1919-1920).
Correspondance à propos des *Bases psychologiques de la vie morale* (juillet-août 1929).
Correspondances diverses.

Deutsches Literaturarchiv Marbach (DLA)

Fonds Norbert Elias
I, 34. Braun-Cowell.
I, 35. Cramer-Föste.
I, 37. Goudsblom-Grohs.
I, 38. Growe-Hummell.

International Institute of Social History (IISH) (Amsterdam)

Gottfried von Salomon Papers
II Korrespondenz. b. an und von G. S.
III Wissenschaftliche Arbeiten.

University of Birmingham, Special Collections

Fonds Edward H. Carr
Box 11. What is history ?
Box 27. Correspondence.
Box 29. Appointment diaries of E. H. Carr, 1926-1960.

Sources imprimées

« Chronique philosophique », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 17e année, no 65, 1910, p. 147-161.

« Correspondance reçue par Célestin Bouglé », *Revue française de sociologie*, vol. 20, no 1, 1979, p. 32-48.

« La sociologie et les sciences sociales (confrontation avec Tarde) » (1903), *in* Émile DURKHEIM, *Textes I. Éléments d'une théorie sociale*, Minuit, Paris, 1975, p. 160-165.

« Lettres inédites d'Henri Bergson à Salomon Reinach », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXXXVII, 2012/2, p. 223-240.

ADAM Olivier, « Oui, je me suis assigné une mission », *Le Monde*, 19 septembre 2014, p. 9.

ADAM Paul, *Critique des mœurs*, Kolb, Paris, 1893.

—, *La Littérature et la Guerre*, G. Crès & Cie, Paris, 1916.

AGATHON, « La Science et la Foi. Parlement des philosophies », *Revue encyclopédique*, 15 avril 1895, p. 149-152.

ALBERTONI Pietro, « La physiologie et la question sociale », *Revue scientifique*, XLVII, 8, 21 février 1891, p. 225-232.

ALLIER Raoul, « Daniel Essertier », *Revue française de Prague*, X, no 53, 1931, p. 209-210.

AMPÈRE André-Marie, *Essai sur la philosophie des sciences, ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines*, Bachelier, Paris, 1834.

ANONYME, compte rendu d'A. Hannequin, *Introduction à l'étude de la psychologie, in Revue scientifique*, XLVII, 20, 16 mai 1891, p. 630-631.

ANONYME, compte rendu de G. Encausse, *Essai de physiologie esthétique, in Revue scientifique*, XLVII, 10, 7 mars 1891, p. 308.

ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Le Temps*, 29 août 1890.
ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Polybiblion. Revue bibliographique universelle*, novembre 1890, p. 394-395.
ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Revue internationale de l'enseignement*, vol. 20, août 1890, p. 222-223.
ANONYME, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Revue scientifique*, XLVI, 8, 23 août 1890, p. 244-246.
ANONYME, compte rendu de M. Farge, *Le Cerveau, l'Âme et les Facultés*, *in Revue scientifique*, XLVII, 5, 31 janvier 1891, p. 147-148.
ANONYME, compte rendu de *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, *in L'Année sociologique*, vol. XII, 1909-1912, p. 23-26.
ANONYME, compte rendu de W. James, *The Principles of Psychology*, *in Revue scientifique*, XLVII, 6, 7 février 1891, p. 181-182.
ANONYME, « Erster Deutscher Soziologentag », *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*, n° 290 (*Drittes Morgenblatt*), 20 octobre 1910, p. 1.
ANONYME, « Erster Deutscher Soziologentag », *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*, n° 290 (*Abendblatt*), 20 octobre 1910, p. 2.
ANONYME, « Gaston Richard », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 51, 1946/1, p. 96.
ANONYME, « Introduction », *Revue de métaphysique et de morale*, n° I, 1893/1, p. 1-5.
ANONYME, *Jules Lagneau*, Union pour l'Action morale, Paris, 1894.
ANONYME, « Libre propos », *Signal*, 14 mai 1904.
ANONYME, « Note biographique », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 205.
ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne* (trad. de l'anglais par Georges Fradier), Calmann-Lévy, Paris, 1983 [1961].
AUBIN Abel, compte rendu de G. Palante, *Précis de sociologie*, *in L'Année sociologique*, vol. V, 1902, p. 153-154.
—, compte rendu de R. de la Grasserie, *Les Principes sociologiques du droit civil*, *in L'Année sociologique*, vol. X, 1907, p. 374-375.
AULON Jean D', « Gabriel Tarde et l'économie politique », *Revue critique des idées et des livres*, tome XII, n° 68, 10 février 1911, p. 357-360.
AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire* (trad. de l'anglais par Gilles Lane), Seuil, Paris, 1991 [1970].

AVENARIUS Richard, « Zur Einführung », *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, nº 1, 1877, p. 1-14.

BALDWIN James Mark, *La Pensée et les Choses. Logique génétique. Études sur le développement et la signification de la pensée. Logique fonctionnelle : la connaissance et le jugement*, Doin, Paris, 1908.

BANKS Russell, « N'ayant plus de peuples à coloniser, nous avons colonisé nos enfants », *Libération*, 15 mars 2012, p. II-III.

BARNÉOUD Lise, « Suicide. Il cache une vraie maladie », *Science & Vie*, nº 1171, avril 2015, p. 86-92.

BARTH Paul, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*. Première partie : *Einleitung und kritische Übersicht*, O. R. Reisland, Leipzig, 1897.

BASTIDE Roger, « Un grand sociologue français. M. Gaston Richard, directeur de l'Institut International de Sociologie », *Revue de christianisme social*, nº II, 1930, p. 428-437.

BEAUSSIRE Émile, rapport verbal sur G. Tarde, *La Criminalité comparée*, *in Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CXXV, janvier 1886, p. 143-144.

—, rapport verbal sur R. Garofalo, *La Criminologie. Étude sur la nature du crime et la théorie de la pénalité*, *in Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CXXX, novembre 1888, p. 755-756.

BÉLUGOU Léon, « La philosophie à l'université », *La Revue blanche*, vol. VIII, janvier 1895, p. 69-77.

—, « Une œuvre posthume de H. Taine », *La Revue blanche*, vol. X, mars 1896, p. 280-281.

BERGSON Henri, « préface », *in* Gabriel TARDE, *Introduction et pages choisies par ses fils. Suivies de poésies inédites de G. Tarde*, L. Michaud, Paris, 1909, p. 5-6.

—, *Les Deux sources de la morale de la religion*, F. Alcan, Paris, 1932.

BERGSON Henri, BÉRARD Léon, BESNARD Philippe, « Lettres de Bergson et de Bérard », *Revue française de sociologie*, vol. 20, nº 1, 1979, p. 268-272.

BERNHEIM Hippolyte, « La doctrine de la suggestibilité et ses conséquences », *La Revue et la Revue des revues*, nº 34, 1900, p. 532-536.

BERR Henri, « Un théoricien de l'histoire. Paul Lacombe, l'homme et l'œuvre », *Revue de synthèse historique*, tome 30, nº 89-90, 1920, p. 97-143.

BERTHELOT Marcellin, « La science et la morale » (1895), *in Science et Morale*, Calmann-Lévy, Paris, 1897, p. 1-35.

—, « La science émancipatrice. Discours prononcé au banquet de Saint-Mandé le 5 avril 1895 », *in Science et Morale*, Calmann-Lévy, Paris, 1897, p. 36-49.
BERTRAND Alexis, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Archives d'anthropologie criminelle*, tome 6, n° 33, 1890, p. 315-321.
BICKEL Cornelius, FECHNER Rolf (dir.), *Ferdinand Tönnies-Harald Höffding Briefwechsel*, Dunker & Humblot, Berlin, 1989.
BLÁHA Arnoŝt, « *In Memoriam* », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 211-213.
BLANQUI Adolphe, *Précis élémentaire d'économie politique*, précédé d'une *Introduction historique*, et suivi d'une *Biographie des économistes*, d'un *Catalogue* et d'un *Vocabulaire analytique*, Bachelier, Paris, 1826.
BLUM Eugène, « La pédologie. L'idée, le mot, la chose », *L'Année psychologique*, n° 5, 1898, p. 299-331.
BOIS Henri, « La renaissance du paganisme en morale », *Foi et Vie. Revue de Quinzaine, religieuse, morale, littéraire, sociale*, n° 23, 1904, p. 638-643.
—, « La vraie renaissance du paganisme dans la morale », *Foi et Vie. Revue de Quinzaine, religieuse, morale, littéraire, sociale*, n° 1, 1905, p. 21-26.
BOLTZMANN Ludwig, « Über die Bedeutung von Theorien » (1890), *in Populäre Schriften*, J. A. Barth, Leipzig, 1905, p. 76-80.
—, « Über eine These Schopenhauers » (1905), *in Populäre Schriften*, J. A. Barth, Leipzig, 1905, p. 385-402.
—, *Leben und Briefe*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1994.
BONALD Louis-Ambroise DE, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, Paris, 1800.
BOUGLÉ Célestin, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois sociales*, *in L'Année sociologique*, vol. II, 1899, p. 147-152.
—, « Un sociologue individualiste : Gabriel Tarde », *Revue de Paris*, vol. X, 15 mai 1905, p. 294-316.
—, « L'œuvre sociologique d'Émile Durkheim. Quelques souvenirs », *Europe*, n° 86, 1930, p. 281-287.
—, « Daniel Essertier et l'école sociologique française », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 217-219.
BOURDEAU Jean, *Les Maîtres de la pensée contemporaine*, F. Alcan, Paris, 1904.
BOUTROUX Émile, *De la contingence des lois de la nature*, G. Baillière, Paris, 1874.
—, rapport verbal sur L.-M. Billia, *L'Unité de la Philosophie et la Théorie de la connaissance* & *Per la dignità della Scuala*, *in Séances et travaux de*

l'Académie des sciences morales et politiques, tome CLXIV, septembre-octobre 1905, p. 421.
BRUNETIÈRE Ferdinand, « Après une visite au Vatican » (1894), *in Questions actuelles*, Perrin, Paris, 1907, p. 3-49.
—, « La renaissance de l'idéalisme » (1896), *in Discours de combat I*, Perrin, Paris, 1914, p. 3-57.
—, « Les raisons actuelles de croire » (1900), *in Discours de combat II*, Perrin, Paris, 1916, p. 3-48.
—, « L'œuvre critique de Taine » (1902), *in Discours de combat II*, Perrin, Paris, 1916, p. 211-253.
—, « Cinq lettres sur Ernest Renan » (1903), *in Pages sur Ernest Renan*, Perrin, Paris, 1924, p. 165-241.
—, « Les bases de la croyance », *in Questions actuelles*, Perrin, Paris, 1907, p. 357-391.
BRUNSCHVICG Léon, « Rapport sur le concours pour le prix Charles Lambert à décerner en 1927 », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, F. Alcan, Paris, 1927, p. 360-361.
—, « Daniel Essertier. Sur un aspect de son œuvre », *Revue française de Prague*, X, nº 53, 1931, p. 221-223.
Bulletin du groupe d'études de philosophie de la Fac de Lettres de Paris, I, 6, 1932.
Bulletin du groupe d'études de philosophie de la Fac de Lettres de Paris, II, 11, 1933.
BUREAU Paul, *La Crise morale des temps nouveaux*, Bloud & Cie, Paris, 1908 [1907].
—, *L'Indiscipline des mœurs. Étude de science sociale*, Bloud & Gay, Paris, 1920.
BURGELIN Pierre, « L'œuvre philosophique de Daniel Essertier », *Revue française de Prague*, X, nº 53, 1931, p. 224-228.
CANGUILHEM Georges, « La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme » (1929), *in Œuvres complètes*, vol. I : *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris, 2011, p. 221-228.
—, « À la gloire d'Hippocrate, père du tempérament » (1929), *in Œuvres complètes*, vol. I : *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris, 2011, p. 248-251.
—, « Discours prononcé à la distribution des prix du lycée de Charleville, le 12 juillet 1930 », *in Œuvres complètes*, vol. I : *Écrits philosophiques et*

politiques (1926-1939), Vrin, Paris, 2011, p. 306-312.
—, « Prolétariat, marxisme et culture » (1931), *in Œuvres complètes*, vol. I : *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris, 2011, p. 332-335.
—, « L'agrégation de philosophie » (1932), *in Œuvres complètes*, vol. I : *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris, 2011, p. 427-431.
—, « Commentaires sur un article d'André Joussain, "L'enseignement de la sociologie" » (1933), *in Œuvres complètes*, vol. I : *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris, 2011, p. 437-439.
—, « Qu'est-ce que la psychologie ? » (1956), *in Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1970 [1968], p. 365-381.
—, « L'objet de l'histoire des sciences » (1966), *in Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1970 [1968], p. 9-23.
—, « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? », *Commentaire*, n° 53, 1991/1, p. 107-112.
CANGUILHEM Georges et PLANET Camille, *Traité de Logique et de Morale* (1939), *in* Georges CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, vol. I : *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris, 2011, p. 637-922.
CARO Elme-Marie, *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, Hachette, Paris, 1889 [1864].
CARR Edward Hallett, « Karl Mannheim » (1953), *in From Napoleon to Stalin and Other Essays*, Mac Millan, Basingstoke, 1980, p. 177-183.
—, *What is History ?*, Mac Millan, Londres, 1961.
CARRIÈRE Éric, « Moi, mon ballon… et les autres ! », *L'Équipe magazine*, 20 septembre 2014, p. 16.
CHALUPNÝ Emanuel, *Précis d'un système de sociologie*, Rivière, Paris, 1930.
CHAMBON Tony, « Réflexions sur le dernier livre de M. Tarde "La philosophie pénale" », *Le Glaneur. Journal de l'arrondissement de Sarlat*, 27 juillet 1890.
CHAZOTTES Jean, « Le conflit actuel de la science et de la philosophie dans la psychologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LIV, 1902, p. 249-259.
COMBES DE LESTRADE Gaëtan, *Éléments de sociologie*, F. Alcan, Paris, 1889.
—, « Préface », *in* Franklin H. GIDDINGS, *Principes de sociologie*, Giard & Brière, Paris, 1897, p. I-IX.
COURTET Philippe, « La combinaison d'une vulnérabilité spécifique et du stress », *Libération*, 23 mai 2011, p. 13.
CRESSON André, *Le Malaise de la pensée philosophique*, F. Alcan, Paris, 1905.

DARLU Alphonse, « De M. Brunetière et de l'individualisme : à propos de l'article "Après le procès" », *Revue de métaphysique et de morale*, n° VI, 1898/3, p. 381-400.
—, « L'élection de M. Tarde à l'Académie des sciences morales », *La Semaine politique et littéraire*, n° 51, 29 décembre 1900, p. 1468-1470.
DARTIGUE Henri, « M. Gabriel Tarde », *Le Signal*, 22 décembre 1900.
DAURIAC Lionel, « Art et philosophie » (1885), *in Croyance et réalité*, F. Alcan, Paris, 1889, p. 281-312.
—, « La philosophie de Gabriel Tarde », *L'Année philosophique*, vol. XVI, 1905, p. 149-169.
DELON Albert, « Une sociologie idéaliste » (compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*), *in La Revue socialiste*, XIV, 82, 1891, p. 257-274.
DESPONT Henri, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires. Partie bibliographique*, tome LII, juillet 1890, p. 491-495.
DEWEY John, *Reconstruction en philosophie* (trad. de l'anglais par Patrick Di Mascio), Gallimard, Paris, 2014 [2005].
DILTHEY Wilhelm, « Soziologie » (« Zusätze aus den Handschriften zum ersten Buch », 1904-1906), *in Gesammelte Schriften. I. Band. Einleitung in die Geisteswissenchaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Teubner, Leipzig & Berlin, 1923, p. 420-424.
—, *Œuvres*, vol. 3 : *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (trad. de l'allemand par Sylvie Mesure), Cerf, Paris, 1988.
DOUMERGUE Paul, « La réunion des Églises catholique et protestante est-elle possible et comment ? », *Foi et Vie. Revue de Quinzaine, religieuse, morale, littéraire, sociale*, n° 20, 1904, p. 548-553.
DOUMIC René, « Les derniers travaux de la psychologie collective », *Revue des deux mondes*, tome IV, 1901, p. 457-468.
DUPRAT Guillaume-Léonce, *La Morale. Fondements psycho-sociologiques d'une conduite rationnelle*, Doin, Paris, 1901.
—, *Le Mensonge. Étude de psychosociologie pathologique et normale*, F. Alcan, Paris, 1903.
—, « La Psycho-Sociologie en France. Étude sur les rapports de la psychologie et de la sociologie en France, depuis Auguste Comte », *Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie*, XXXVII, 1-2, 1926, p. 133-160.
—, « Contrainte sociale et évolution psychique de l'enfant », *Revue internationale de sociologie*, tome VII-VIII, juillet-août 1928, p. 1-17.

—, *Esquisse d'un traité de sociologie*, LGDJ, Paris, 1936.
DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1967 [1893].
—, compte rendu de G. Richard, *L'Origine de l'idée de droit*, *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XXXV, 1893, p. 290-296.
—, « Représentations individuelles et représentations collectives » (1898), *in Sociologie et Philosophie*, PUF, Paris, 2010 [1924], p. 1-48.
—, « Préface », *L'Année sociologique*, vol. I, 1898, p. I-VII.
—, « Préface », *L'Année sociologique*, vol. II, 1899, p. I-VI.
—, « La sociologie et son domaine scientifique » (1900), *in Textes I. Éléments d'une théorie sociale*, Minuit, Paris, 1975, p. 13-36.
—, *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1987 [1901].
—, compte rendu de G. Palante, *Précis de sociologie*, *in Revue de synthèse historique*, tome 4-1, n° 10, 1902, p. 114-115.
—, « L'interpsychologie de G. Tarde », *L'Année sociologique*, vol. IX, 1906, p. 133-135.
—, compte rendu de S. Jankélévitch, *Nature et Société*, *in L'Année sociologique*, vol. X, 1907, p. 171-174.
—, compte rendu de G. Richard, « Les lois de la solidarité morale », *in L'Année sociologique*, vol. X, 1907, p. 382-383.
—, compte rendu de G. Richard, *La Sociologie générale et les Lois sociologiques*, *in L'Année sociologique*, vol. XII, 1909-1912, p. 1-3.
—, *Pragmatisme et Sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants*, Vrin, Paris, 2013 [1955].
—, *Lettres à Marcel Mauss* (présentées par P. Besnard et M. Fournier), PUF, Paris, 1998.
EICHTHAL Eugène D', « La solidarité sociale et ses nouvelles formules », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLIX, février 1903, p. 156-178.
EINSTEIN Albert, *Comment je vois le monde*, Flammarion, Paris, 1979.
ELIAS Norbert, « Die Gesellschaft der Individuen » (1938), *in Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Francfort, 1987, p. 15-98.
—, *Über den Prozess der Zivilisation : soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. I : Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Suhrkamp, Francfort, 1976 [1939].
—, *Über den Prozess der Zivilisation : soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. II : Wandlungen der Gesellschaft : Entwurf zu einer*

Theorie der Zivilisation, Suhrkamp, Francfort, 1976 [1939].
—, *Die Höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung : Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1969.
—, « Probleme des Selbtsbewußtseins und des Menschenbildes » (40er-50er Jahre), *in Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Francfort, 1987, p. 99-205.
—, *Was ist Soziologie ? Grundfragen der Soziologie*, Bd. I, Juventa Verlag, Munich, 1970.
—, *La Société de cour*, Flammarion, Paris, 1985 [1974].
—, « Sociologie et psychiatrie » (1969-1972), *in Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse* (trad. de l'anglais et de l'allemand par Nicolas Guilhot, Marc Joly et Valentine Meunier), La Découverte, Paris, 2010, p. 47-79.
—, *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Suhrkamp, Francfort, 1984.
—, « Entretien », *in L'Express*, 6-12 décembre 1985.
—, « La "nature" entre engagement et distanciation » (1986), *in La Dynamique sociale de la conscience. Sociologie de la connaissance et des sciences* (trad. de l'anglais par Marc Joly, Delphine Moraldo et Marianne Woolven, de l'allemand par Hélène Leclerc), La Découverte, Paris, 2016, p. 279-295.
—, « Le concept freudien de société et au-delà » (1990), *in Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse* (trad. de l'anglais et de l'allemand par Nicolas Guilhot, Marc Joly et Valentine Meunier), La Découverte, Paris, 2010, p. 131-185.
—, « Von dem, was ich lernte », *in Aubiobiographisches und Interviews*, Suhrkamp, Francfort, 2005, p. 9-34.
—, *Théorie des symboles* (trad. de l'anglais par Marie-Blanche Audollent et Damien-Guillaume Audollent), Seuil, Paris, 2015.
ENGELS Friedrich, « Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen » (1876), *in Dialektik der Natur*, Dietz, Berlin, 1955, p. 179-194.
ESPINAS Alfred, *Les Origines de la technologie. Étude sociologique*, F. Alcan, Paris, 1897.
ESPINAS Alfred, « Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LI, 1901, p. 449-480.
—, « Notice sur la vie et les œuvres de M. Gabriel de Tarde », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLXXIV, septembre 1910, p. 309-422.

ESSERTIER Daniel, *Les Formes inférieures de l'explication*, F. Alcan, Paris, 1927.
—, *Psychologie et Sociologie. Essai de bibliographie critique*, F. Alcan, Paris, 1927.
—, « M. Gaston Richard », *Foi et Vie. Revue de Quinzaine, religieuse, morale, littéraire, sociale*, n° 6, 1930, p. 364-375.
—, *La Sociologie. Philosophes et savants français du XXe siècle. Extraits et notices*, tome V, F. Alcan, Paris, 1930.
—, « La sociologie, "science de la civilisation" » (compte rendu d'E. Chalupný, *Précis d'un système de sociologie*), *Revue française de Prague*, X, n° 51, 1931, p. 78-81.
FAIRBANKS Arthur, compte rendu de R. de la Grasserie, *De la psychologie des religions*, *in The Philosophical Review*, IX, 5, 1900, p. 559-560.
FAUCONNET Paul, compte rendu de G. Palante, *Précis de sociologie*, *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LIII, 1902, p. 207-210.
—, compte rendu de G. Tarde, *L'Opinion et la Foule*, *in L'Année sociologique*, vol. V, 1902 p. 160-166.
FAUCONNET Paul et MAUSS Marcel, « Sociologie », *in La Grande Encyclopédie. Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, vol. 30, 1902, p. 165-175.
FISCHER J.-L., « Psychologie et sociologie », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 241-243.
FLAVIUS Gnaeus [KANTOROWICZ Hermann], *Der Kampf um die Rechtswissenschaft*, C. Winter, Heidelberg, 1906.
FLECK Ludwik, *Genèse et développement d'un fait scientifique* (trad. de l'allemand par Nathalie Jas), Flammarion, Paris, 2008 [2005].
FOUILLÉE Alfred, *Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain*, F. Alcan, Paris, 1905.
—, *Les Éléments sociologiques de la morale*, F. Alcan, Paris, 1905.
FRANQUET DE FRANQUEVILLE Charles, « Discours. Séance publique annuelle du samedi 7 décembre 1901 », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLVII, janvier 1902, p. 5-48.
FREUD Sigmund, « Zur Einführung des Narzißmus » (1914), *in Gesammelte Werke. Bd. X : Werke aus den Jahren 1913-1917*, Imago Publishing, Londres, 1949, p. 137-170.
—, *La Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887-1902)* (trad. de l'allemand par Anne Berman), PUF, Paris, 1979 [1956].
FUCHS Ernst, *Juristischer Kulturkampf*, G. Braunsche, Karlsruhe, 1912.

—, « Soziologie und Konstruktion », *Leipziger Zeitschrift für deutsches Recht*, vol. 14, 1920, p. 497-506.

FUNCK-BRENTANO Théophile, *La Pensée exacte en philosophie*, Librairie internationale, Paris, 1869.

GENÊT Franc, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Le Monde. Journal quotidien*, 7 juillet 1890.

GIDE Charles, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Revue d'économie politique*, vol. 6, décembre 1890, p. 624-628.

GOBLOT Edmond, *Le Système des sciences. Le vrai, l'intelligible et le réel*, A. Colin, Paris, 1922.

GOUHIER Henri, compte rendu d'E. Westermarck, *L'Origine et le développement des idées morales*, & de D. Parodi, *Les Bases psychologiques de la vie morale*, *in Les Nouvelles littéraires*, 9 mars 1929.

GRIMBLOT Paul, « Préface du traducteur », *in* Johann Gottlieb FICHTE, *Doctrine de la science. Principes fondamentaux de la connaissance*, Ladrange, Paris, 1843, p. I-XXV.

GUGGENHEIM Antoine, « La responsabilité du christianisme », *Le Débat*, n° 181, 2014/4, p. 157-168.

GURVITCH Georges, « Introduction. Note sur le concept de *phénomènes psychiques totaux* », *in* Georges GURVITCH (dir.), *Traité de sociologie II*, PUF, Paris, 1968 [1960], p. 333-338.

HALÉVY Élie, *Correspondance 1891-1937*, Fallois, Paris, 1996.

HEIDEGGER Martin, *Les Conférences de Cassel (1925)* précédées de la *Correspondance Dilthey-Husserl (1911)* (éd. bilingue, trad. de l'allemand par Jean-Claude Gens), Vrin, Paris, 2003.

—, « Science et méditation » (1953), *in Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1980, p. 49-79.

HEIDEGGER Martin et RICKERT Heinrich, *Lettres 1912-1933 et autres documents* (trad. de l'allemand par Arnaud Dewalque), Ousia, Bruxelles, 2007.

HERR Lucien, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Revue critique d'histoire et de littérature*, tome 8, 23 février 1891, p. 156-159.

HONCEY Jean, « L'imitation » (compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*), *in Revue bleue*, n° 49, avril 1892, p. 500-505.

HOUELLEBECQ Michel, *Soumission*, Flammarion, Paris, 2015.

HUBERT René, « La psychosociologie et le problème de la conscience », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CV, 1928, p. 206-237.

HUGO Victor, *Œuvres complètes*, vol. XIV : *Les Voix intérieures. Les Rayons et les Ombres. Lettres à divers 1817-1835*, A. Martel, Givors, 1954.
HUSSERL Edmund, *La Crise de l'humanité européenne et la Philosophie*, Aubier-Montaigne, Paris, 1977.
HUSTVEDT Siri, « Des masques pour se cacher et se révéler », *Philosophie magazine*, n° 82, septembre 2014, p. 70-75.
—, « Le romancier est habité par une personnalité multiple », *Books*, n° 62, février 2015, p. 20-22.
IGNOTUS, « Le caractère sarladais », *L'Union sarladaise. Journal républicain indépendant de l'arrondissement de Sarlat*, 29 janvier 1899.
—, « Gabriel Tarde », *L'Union sarladaise. Journal républicain indépendant de l'arrondissement de Sarlat*, 23 décembre 1900.
—, « Histoire de Sarlat (CVIII). M. Gabriel Tarde », *L'Union sarladaise. Journal républicain indépendant de l'arrondissement de Sarlat*, 31 août 1902.
JAMES William, *The Principles of Psychology*, H. Holt & Co., New York, 1890 (2 vols).
—, *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser* (trad. de l'anglais par Nathalie Ferron), Le Monde/Flammarion, Paris, 2010.
JANET Paul, *La Crise philosophique. MM. Taine, Renan, Littré, Vacherot*, G. Baillière, Paris, 1865.
—, rapport verbal sur L. Liard, *La Science positive et la Métaphysique*, *in Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CXIII, janvier 1880, p. 146-165.
—, « Introduction à la science philosophique. I. La philosophie est-elle une science ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XXV, 1888, p. 337-357.
JANSEENS Edgar, *Le Néo-criticisme de Charles Renouvier*, Institut supérieur de philosophie/F. Alcan, Louvain/Paris, 1904.
JASPERS Karl, *Max Weber. Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1921.
—, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, R. Piper & Co, Munich, 1953.
—, *Max Weber. Politiker. Forsher. Philosoph*, R. Piper & Co, Munich, 1958.
JOLY Henri, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Le Correspondant*, 10 janvier 1891, p. 173-180.
JOUSSAIN André, « Les deux tendances de la sociologie française », *Revue internationale de sociologie*, tome XXXIX, 1931, p. 266-270.

KANT Emmanuel, *Réflexions métaphysiques (1780-1789)* (trad. de l'allemand par Sophie Grapotte), Vrin, Paris, 2011.
—, *Le Conflit des facultés en trois sections (1798)* (trad. de l'allemand par J. Gibelin), Vrin, Paris, 1955.
KANTOROWICZ Hermann, « Rechtswissenschaft und Soziologie », *in Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1911, p. 275-335.
KHANNA Parag, « Nous allons vers un monde où les frontières politiques s'estompent », *Libération*, 5-6 avril 2014, p. 28-29.
LACOMBE Paul, *De l'histoire considérée comme science*, Hachette, Paris, 1894.
—, *La Psychologie des individus et des sociétés chez Taine historien des littératures. Étude critique*, F. Alcan, Paris, 1906.
—, *Taine historien et sociologue*, Giard & Brière, Paris, 1909.
LAGACHE Daniel, *L'Unité de la psychologie*, PUF, Paris, 1993 [1949].
LAGNEAU Jules, compte rendu de B. Saint-Hilaire, *De la métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science, pour servir d'introduction à la* Métaphysique *d'Aristote, in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. IX, 1880, p. 210-235.
LA GRASSERIE Raoul DE, « Du phénomène psychologique de l'hybridité linguistique et du bilinguisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XXXIX, 1895, p. 626-644.
—, « De l'involution et de l'ordre respectif des idées révélés par le langage », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XLI, 1896, p. 602-620.
—, « Des causes efficientes et téléologiques dans les faits linguistiques et juridiques », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XLIV, 1897, p. 260-289.
—, « La catégorie psychologique de la classification révélée par le langage », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XLV, 1898, p. 594-624.
—, « De l'individualisme religieux », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. L, 1900, p. 246-276.
—, *Essai d'une sociologie globale & synthétique*, Reinwald, Paris, 1904.
—, « De l'expression de l'idée de sexualité dans le langage », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LVIII, 1904, p. 225-246.
—, « La Psychologie de l'argot », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LX, 1905, p. 260-289.

—, « Les moyens linguistiques de condensation de la pensée », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LXII, 1906, p. 283-309.
—, *Principes sociologiques du droit civil*, Giard & Brière, Paris, 1906.
—, « De l'ensemble de la psychologie linguistique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LXVI, 1908, p. 225-255.
—, « Du caractère psychologique des idiotismes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LXVIII, 1909, p. 605-625.
—, « Du métamorphisme d'une nationalité par le langage », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LXXVI, 1913, p. 252-268.
LALANDE André (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1947 [1926].
LAMPRECHT Karl, « Was ist Kulturgeschichte ? Beitrag zu einer empirischen Historik », *Deutsche Zeitschrift fur Geschichtswissenschaft*, nº 1, 1896-1897, p. 75-145.
LANÇON Philippe, « Houellebecq et le Coran ascendant », *Libération*, 3-4 janvier 2015, p. 2-3.
LAPIE Paul, « L'année sociologique 1894 », *Revue de métaphysique et de morale*, nº III, 1895/3, p. 308-339.
—, « L'année sociologique 1895 : la morale sociale », *Revue de métaphysique et de morale*, nº IV, 1896/3, p. 338-361.
—, *Les Civilisations tunisiennes (Musulmans, Israélites, Européens). Étude de psychologie sociale*, F. Alcan, Paris, 1898.
—, *La Justice par l'État. Étude de morale sociale*, F. Alcan, Paris, 1899.
—, *Logique de la volonté*, F. Alcan, Paris, 1902.
—, *Pour la Raison*, Rieder, Paris, 1920 [1902].
LAZARUS Moritz et STEINTHAL Heymann, « Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie », *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Bd. 1, 1860, p. 1-73.
LE DANTEC Félix, *Le Conflit. Entretiens philosophiques*, A. Colin, Paris, 1901.
—, *De L'homme à la science. Philosophie du XXe siècle*, Flammarion, Paris, 1907.
—, *Contre la métaphysique. Questions de méthode*, F. Alcan, Paris, 1912.
LÉVY-BRUHL Lucien, « Questions sociologiques », *Revue bleue*, vol. III, nº 25, 22 juin 1895, p. 776-782.
LIARD Louis, *La Science positive et la Métaphysique*, F. Alcan, Paris, 1893 [1878].

LIÉNARD Yasmine, « Pour s'en libérer, il faut déjà l'accepter », *Le Figaro*, 6 février 2012, p. 14.
LITTRÉ Émile, « De la condition essentielle qui sépare la sociologie de la biologie » (1868), *in La Science au point de vue philosophique*, Didier & Cie, Paris, 1876, p. 348-375.
LOOS I. A., compte rendu de R. de la Grasserie, *Les Principes sociologiques du droit public, in American Journal of Sociology*, XIX, 2, 1913, p. 273-274.
MARX Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Im Zusammenhang ausgewählt und eingeleitet von Benedikt Kautsky*, A. Kröner, Stuttgart, 1957 [1867].
MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten 1845-1846*, Verlag für Literatur und Politik, Vienne/Berlin, 1932.
MASSIS Henri, *Jugements. Renan – France – Barrès*, Plon, Paris, 1923.
MAULNIER Thierry, *Mythes socialistes*, Gallimard, Paris, 1936.
MAUNIER René, « Sociologues et solidarité », *Revue d'économie politique*, vol. 23, 1909, p. 704-717.
MAUSS Marcel, compte rendu de R. de la Grasserie, *Des religions comparées au point de vue sociologique, in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XLIX, 1900, p. 405-407.
—, compte rendu de R. de la Grasserie, *De la psychologie des religions, in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XLIX, 1900, p. 645-646.
—, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » (1924), *in Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1973 [1950], p. 281-310.
MAY Dick, « L'Œuvre sociologique de M. G. Tarde », *Revue encyclopédique. Recueil documentaire universel et illustré*, nº 326, vol. IX, 2 décembre 1899, p. 1044-1048.
MAZEL Henri, *La Synergie sociale*, A. Colin, Paris, 1896.
—, « Science sociale », *Mercure de France*, XXIV, octobre-décembre 1897, p. 243-252.
—, « À propos de Gabriel Tarde », *Le Mercure de France*, tome LI, juillet-septembre 1904, p. 89-102.
MERLEAU-PONTY Maurice, « Le philosophe et la sociologie », *in Signes*, Gallimard, Paris, 2014 [1960], p. 159-183.

MONNIER Henri, « M. Brunetière et Auguste Sabatier » *Foi et Vie. Revue de Quinzaine, religieuse, morale, littéraire, sociale*, nº 1, 1904, p. 20.
MONOD Gérard, « Souvenirs d'un ami », *Revue française de Prague*, X, nº 53, 1931, p. 256-261.
MURMAIN Élie, « La religion comme sociologie (réponse à M. Brunetière) », *L'Œuvre nouvelle*, nº 3, juin 1903, p. 109-117.
NIETZSCHE Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Nietzsche's Werke VII*, Naumann, Leipzig, 1899 [1885].
PALANTE Georges, « Chronique du 16 janvier 1911 », *in Chroniques complètes I. Mercure de France 1911-1923*, Coda, Rabat, 2006, p. 41-44.
—, « Autour d'une thèse refusée en Sorbonne », *Mercure de France*, C, 372, 1er décembre 1912, p. 754-770.
—, *Précis de sociologie*, F. Alcan, Paris, 1909 [1901].
—, *Combat pour l'individu*, F. Alcan, Paris, 1904.
—, *Les Antinomies entre l'individu et la société*, F. Alcan, Paris, 1913.
—, *Pessimisme et Individualisme*, F. Alcan, Paris, 1914.
—, « Chronique du 16 juillet 1917 », *in Chroniques complètes I. Mercure de France 1911-1923*, Coda, Rabat, 2006, p. 233-237.
—, « Chronique du 16 décembre 1919 », *in Chroniques complètes I. Mercure de France 1911-1923*, Coda, Rabat, 2006, p. 307-312.
PARODI Dominique, « La philosophie française de 1918 à 1925 », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. C, 1925, p. 359-383.
—, *Les Bases psychologiques de la vie sociale*, F. Alcan, Paris, 1928.
PATOČKA Jan, « Le redressement de l'explication », *Revue française de Prague*, X, nº 53, 1931, p. 264-265.
PAUL A., « Daniel Essertier au camp de Darmstadt », *Revue française de Prague*, X, nº 53, 1931, p. 266-268.
PAULHAN Frédéric, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XXX, 1890, p. 170-182.
PIOGER Julien, *La Vie et la Pensée. Essai de conception expérimentale*, F. Alcan, Paris, 1893.
PIRENNE Henri-Édouard, *Sur l'angoisse métaphysique. Essai de philosophie de la philosophie*, M. Lamertin, Bruxelles, 1934.
PLESSNER Helmut, « *Homo absconditus* » (1928), *Le Débat*, nº 180, 2014/3, p. 112-121.
PRAT Michel et SOREL Georges, « Lettres de Georges Sorel à Daniel Halévy (1907-1920) », *Mil neuf cent*, vol. 12, 1994, p. 151-223.

PRAT Michel, ROLLAND Patrice, PETIT Irène, SOREL Georges, GIANINAZZI Willy et NETTER Marie-Laurence, « Lettres de Georges Sorel à Jean Bourdeau. Première partie : 1906-1913 », *Mil neuf cent*, vol. 14, 1996, p. 159-222.

PROUDHON Pierre-Joseph, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, Guillaumin, Paris, 1846.

RASPIENGEAS Jean-Claude, « Radiographie de la résignation » (compte rendu d'O. Adam, *Peine perdue*), *La Croix*, 11 septembre 2014, p. 12.

REICHENBACH Hans, *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori*, Springer, Berlin, 1920.

—, *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie*, F. Meiner, Leipzig, 1931.

—, *Experience and Prediction*, University of Chicago Press, Chicago, 1938.

RENAN Ernest, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, A. Durand, Paris, 1852.

—, *L'Avenir de la science*, Flammarion, Paris, 1995 [1891].

RENAN Ernest et BERTHELOT Marcellin, « Le but de la science. Discours prononcés au banquet *Scientia* le 27 novembre 1885 », *in* M. BERTHELOT, *Science et Morale*, Calmann-Lévy, Paris, 1897, p. 50-56.

RENOUVIER Charles, PRAT Louis, *La Nouvelle Monadologie*, A. Colin, Paris, 1899.

REUL Paul DE, « L'évolution du langage. Leçon d'ouverture, à l'École des sciences sociales », *Revue des cours et conférences*, 13 mars 1902, p. 27-42.

REY Abel, « Hommage », *Revue française de Prague*, X, n° 53, 1931, p. 273.

RIBOT Théodule, *La Psychologie anglaise contemporaine. École expérimentale*, G. Baillière, Paris, 1881 [1873].

—, *L'Hérédité psychologique*, F. Alcan, Paris, 1902 [1873].

—, *La Psychologie allemande contemporaine. École expérimentale*, G. Baillière, Paris, 1879.

—, « Notice sur la vie et les travaux de M. F. Nourrisson », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLVII, février 1902, p. 202-213.

—, « Rapport sur le concours pour le prix du budget à décerner en 1910. De l'état actuel de la psychologie animale », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLXXV, août 1910, p. 157-164.

—, « Préface », *in* Georges DUMAS (dir.), *Traité de psychologie*, tome I, F. Alcan, Paris, 1923, p. V-XIV.

RICHARD Gaston, *Essai sur l'origine de l'idée de droit*, E. Thorin, Paris, 1892.

—, *Le Socialisme et la Science sociale*, F. Alcan, Paris, 1896.

—, compte rendu de G. Tarde, *Psychologie économique*, *in Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LIV, 1902, p. 640-648.
—, *L'Idée d'évolution dans la nature et l'histoire*, F. Alcan, Paris, 1903.
—, *Manuel de morale*, suivi de *Notions de sociologie*, Delagrave, Paris, 1903.
—, *Notions élémentaires de sociologie*, Delagrave, Paris, 1903.
—, « Sur les lois de la solidarité morale », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LX, 1905, p. 441-471.
—, *Pédagogie expérimentale*, Doin, Paris, 1911.
—, *La Sociologie générale et les Lois sociologiques*, Doin, Paris, 1912.
—, *L'Évolution des mœurs*, Doin, Paris, 1925.
—, « Souvenirs : Daniel Essertier et la sociologie », *Revue française de Prague*, X, nº 53, 1931, p. 274-276.
—, *Sociologie et Théodicée. Leur conflit et leur accord*, Les Presses continentales, Paris, 1943.
—, *La Vie et l'Œuvre de Raoul Allier (29 juin 1862-5 novembre 1939)*, Berger-Levrault, Paris, 1948.
RICKERT Heinrich, *Science de la culture et Science de la nature* suivi de *Théorie de la définition* (trad. de l'allemand par Anne-Hélène Nicolas, Carole Prompsy et Marc de Launay), Gallimard, Paris, 1997.
—, « Les tâches d'une logique de l'histoire » (1902), *Les Études philosophiques*, nº 92, 2010/1, p. 87-107.
—, « Le concept de philosophie » (1910-1911), *in Le Système des valeurs et autres articles*, Vrin, Paris, 2007, p. 51-90.
RIGAUD Antoine, « Antoine et M. Tarde », *Voltaire*, 17 décembre 1900.
ROBERTY Eugène DE, *Auguste Comte et Herbert Spencer. Contribution à l'histoire des idées philosophiques au XIXe siècle*, F. Alcan, Paris, 1894.
ROL Cécile, « Dix-neuf lettres de Gaston Richard (1898-1939) », *Lendemains. Zeitschrift für Frankreichforschung*, nº 40, 2015, p. 113-140 et p. 158-159.
ROUXEL, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Journal des économistes. Revue mensuelle de la science économique et de la statistique*, vol. 3, 1890, p. 301-302.
RUSSELL Bertrand, *An Outline of Philosophy*, Unwin Books, Londres, 1970 [1927].
—, *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Simon & Schuster, New York, 1945.
—, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Londres, 1967.

—, *The Art of Philosophizing and Other Essays*, Philosophical Library, New York, 1968.

S., « La mode et la coutume » (compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*), *in Journal des débats politiques et littéraires*, 18 mai 1890, p. 2.

SABIN Mony, « Gabriel Tarde », *Revue de l'hypnotisme expérimental et thérapeutique*, vol. 1, juillet 1905, p. 30-32.

SAND Schlomo, « Quelques remarques sur Sorel critique de *L'Évolution créatrice*. Quatre lettres inédites de Bergson à Sorel », *Cahiers Georges Sorel*, vol. 1, 1983, p. 109-123.

SCHATZ Albert, *L'Individualisme économique et social. Ses origines, son évolution, ses formes contemporaines*, A. Colin, Paris, 1907.

SCHMIDT P. G., compte rendu de R. de la Grasserie, *Particularités linguistiques des noms subjectifs*, *in Anthropos*, III, 2, 1908, p. 390-391.

SCHULTZE Friedrich, *Kant und Darwin. Ein Beitrag zu Geschichte der Entwicklungslehre*, H. Dufft, Iéna, 1875.

—, *Philosophie der Naturwissenschaft. Eine philosophische Einleitung in das Studium der Natur und ihrer Wissenschaften. 1re partie*, E. Günthers, Leipzig, 1881.

SCHULZE-GÄVERNITZ Gerart VON, « Debatte [über] W. Sombart, "Technik und Kultur" », *in Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1911, p. 88.

SCHWALM Marie-Benoît, « Les sociologues évolutionnistes en France », *Revue thomiste*, 3, janvier 1896, p. 765-783.

SIMIAND François, « Méthode historique et science sociale » (1903), *Annales ESC*, vol. 15, no 1, 1960, p. 83-119.

SIMMEL Georg, *Über sociale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1890.

—, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, no 1-2, 1891, p. 141-142.

—, « Das Problem der Sociologie » (1894), *in Gesamtausgabe 5. Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, Suhrkamp, Francfort, 1992, p. 52-61.

—, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983 [1908].

—, « Soziologie der Geselligkeit. Vortrag, gehalten am Begrüßungsabend des Ersten Deutschen Soziologentages in Frankfurt, 19 oktober », *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*, no 291 (*Erstes Morgendblatt*), 20 octobre 1910, p. 1-3.

—, « Soziologie der Geselligkeit. Vortrag, gehalten am Begrüßungsabend des Ersten Deutschen Soziologentages in Frankfurt, 19 oktober (Schluss) », *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*, n° 291 (*Zweites Morgendblatt*), 20 octobre 1910, p. 1-2.
—, « Soziologie der Geselligkeit », *in Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1911, p. 1-16.
—, *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*, Göschen, Berlin, 1917.
—, « Vom Wesen des historischen Verstehens » (1918), *in Gesamtausgabe 16*, Suhrkamp, Francfort, 1999, p. 151-179.
—, *Gesamtausgabe 22. Briefe 1880-1911*, Suhrkamp, Francfort, 2005.
—, *Gesamtausgabe 23. Briefe 1912-1918. Jugendbriefe*, Suhrkamp, Francfort, 2008.
SIMON Jules, *Premières Années*, Flammarion, Paris, 1901.
SOMBART Werner, *Sozialismus und soziale Bewegung*, G. Fischer, Iéna, 1896.
SOREL Georges, « Les théories de M. Durkheim », *Le Devenir social*, n° 1, avril 1895, p. 1-26.
SOREL Georges, GIANINAZZI Willy, NETTER Marie-Laurence, PRAT Michel et ROLLAND Patrice, « Lettres de Georges Sorel à Jean Bourdeau. Deuxième partie : 1913-1921 », *Mil neuf cent*, vol. 15, 1997, p. 127-214.
SOURY Jules, *Bréviaire de l'histoire du matérialisme de Thalès à La Mettrie*, G. Charpentier, Paris, 1881.
SPANN Othmar, *Gesellschaftsphilosophie. Mit einem Anhange über die philosophischen Voraussetzungen der Wirtschaftswissenschaften*, Oldenbourg, Munich/Berlin, 1928.
TARDE Gabriel, « La croyance et le désir : la possibilité de leur mesure », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. X, 1880, p. 150-180 et p. 264-283.
—, « Les traits communs de la nature et de l'histoire », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XIV, 1882, p. 270-291.
—, *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, Sanofi-Synthélabo/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2000 [1882].
—, « Qu'est-ce qu'une société ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XVIII, 1884, p. 489-510.
—, *Les Lois de l'imitation. Étude sociologique*, F. Alcan, Paris, 1890.
—, *La Logique sociale*, F. Alcan, Paris, 1895.

—, « Criminalité et santé sociale », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. XXXIX, 1895, p. 148-162.
—, *Études de psychologie sociale*, Giard & Brière, Paris, 1898.
—, *Les Lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, F. Alcan, Paris, 1898.
—, « La psychologie intermentale », *Revue internationale de sociologie*, tome IX, 1901, p. 1-13.
—, « L'interpsychologie », *Bulletin de l'institut général psychologique*, juin 1903, p. 1-32.
—, « Notice sur la vie et les travaux de Charles Lévêque », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, tome CLXII, juillet 1904, p. 5-35.
TOLSTOÏ Léon, *Résurrection* (trad. du russe par Edouard Beaux), Gallimard, Paris, 2011.
TÖNNIES Ferdinand, compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*, *in Soziologische Studien und Kritiken 3*, G. Fischer, Iéna, 1929, p. 181-196.
—, compte rendu de R. Worms, *Organisme et société*, *in Soziologische Studien und Kritiken 3*, G. Fischer, Iéna, 1929, p. 260-262.
—, compte rendu de G. Tarde, *La Logique sociale*, *in Soziologische Studien und Kritiken 3*, G. Fischer, Iéna, 1929, p. 262-264.
—, compte rendu de G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, *in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n° 6, 1894, p. 77-79.
—, *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht*, F. Thomas, Leipzig, 1906 [1897].
—, « Zur Einleitung in die Soziologie » (1899), *in Soziologische Studien und Kritiken 1*, G. Fischer, Iéna, 1925, p. 65-74.
—, « Die soziologische Gesellschaft in London » (1904), *in Soziologische Studien und Kritiken 1*, G. Fischer, Iéna, 1925, p. 330-333.
—, « The present problems of social structure », *American Journal of Sociology*, X, 5, 1905, p. 569-588.
—, *Das Wesen der Soziologie. Vortrag, gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 12. Januar 1907*, Zahn & Jaensch, Dresde, 1907.
—, « Die Zukunft der Soziologie. Eine Enquete über ihre Aussichten » (1908), *in Soziologische Studien und Kritiken 2*, G. Fischer, Iéna, 1926, p. 110-115.
—, *Die Sitte*, Rütten & Loenig, Francfort, 1909.
—, « Wege und Ziele der Soziologie », *in Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.*, J. C. B. Mohr,

Tübingen, 1911, p. 17-38.
—, « Individuum und Welt in der Neuzeit », *Weltwirtschaftliches Archiv*, vol. 1, 1913, p. 37-66.
—, « Soziologie im System der Wissenschaften » (1915-1916), *in Soziologische Studien und Kritiken 2*, G. Fischer, Iéna, 1926, p. 236-242.
—, « Soziologie und Hochschulreform », *Weltwirtschaftliches Archiv*, vol. 16, 1920-1921, p. 212-245.
—, « Neuere soziologische Literatur », *Weltwirtschaftliches Archiv*, vol. 20, 1924, p. 259-273.
—, « Einteilung der Soziologie », *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, n° 79, janvier 1925, p. 1-15.
—, « Mein Verhältnis zur Soziologie », *in* Richard THURNWALD (dir.), *Soziologie von Heute. Ein Symposium der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sociologie*, C. L. Hirschfeld, Leipzig, 1932, p. 103-122.
—, *Communauté et Société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, PUF, Paris, 2010.
—, *Karl Marx. Sa vie et son œuvre* (trad. de l'allemand par Sylvie Mesure), PUF, Paris, 2012.
TÖNNIES Ferdinand et PAULSEN Friedrich, *Briefwechsel 1876-1908*, F. Hirt, Kiel, 1961.
VENTURUS Félix, « L'imitation » (compte rendu de G. Tarde, *Les Lois de l'imitation*), *in La Cocarde*, 13 juin 1890.
VIOLLIS Jean, « Introduction à une philosophie positive (suite) », *Pays de France*, mars 1899, p. 175-183.
WALLON Henri, *De l'acte à la pensée. Essai de psychologie comparée*, Flammarion, Paris, 1942.
WARNOTTE Daniel, « Nature et définition de la Sociologie », *Revue de synthèse*, tome 3, n° 2, juin 1932, p. 131-144.
WASIANSKI Ehrgott André Ch., « E. Kant dans ses dernières années » (1804), *in* Louis Ernest BOROWSKI, Reinhold Bernhard JACHMANN et Ehrgott André Ch. WASIANSKI, *Kant intime* (trad. de l'allemand par Jean Mistler), Grasset, Paris, 1985, p. 55-164.
WEBER Alfred, *Histoire de la philosophie européenne*, Fischbacher, Paris, 1914 [1871].
WEBER Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1926.
WEBER Max, *Briefe 1903-1905. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe, Bd. 4*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 2015.

—, *Briefe 1906-1908. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe, Bd. 5*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1990.
—, *Briefe 1909-1910. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe, Bd. 6*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1994.
—, *Briefe 1911-1912. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe, Bd. 7, 1. Halbband*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1998.
—, *Briefe 1911-1912. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe, Bd. 7, 2. Halbband*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1998.
—, *Briefe 1913-1914. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe, Bd. 8*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 2003.
—, *Briefe 1915-1917. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe, Bd. 9*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 2008.
—, *Briefe 1918-1920. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe, Bd. 10, 1. Halbband*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 2012.
—, *Briefe 1918-1920. Gesamtausgabe. Abteilung II : Briefe, Bd. 10, 2. Halbband*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 2012.
—, « Georg Simmel als Soziologe und Theoretiker der Geldwirtschaft » (1908), *in Simmel Newsletter*, I, 1, 1991, p. 9-13.
—, « Geschäftsberich », *in Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. M.*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1911, p. 39-62.
—, « Rechenchafsbericht », *Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages vom 20.-22. Oktober 1912 in Berlin*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1913, p. 75-79.
—, « Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie », *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, n° 4, mars 1913, p. 253-294.
—, *La Science, profession & vocation*, suivi de *« Leçons wébériennes sur la science et la propagande »* par Isabelle Kalinowski, Agone, Marseille, 2005.
—, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920. Gesamtausgabe. Abteilung I : Schriften und Reden, Bd. 23*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 2013.
WIESE Leopold VON, *Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen.* Première partie : *Beziehungslehre*, Duncker & Humblot, Munich/Leipzig, 1924.
WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (trad. de l'allemand par Gilles-Gaston Granger), Gallimard, Paris, 1993.

WORMS René, « La philosophie sociale de G. Tarde », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. LX, 1905, p. 121-156.

Bibliographie

ADAIR-TOTEFF Christofer, *Sociological Beginnings. The First Conference of the German Society of Sociology*, Liverpool University Press, Liverpool, 2005.

AGARD Olivier, « La question de l'humanisme chez Max Scheler », *Revue germanique internationale*, n° 10, 2009, p. 163-186.

AIELLO Leslie C., WHEELER Peter, « The expensive-tissue hypothesis. The brain and the digestive system in human and primate evolution », *Current Anthropology*, vol. 36, n° 2, 1995, p. 199-221.

AMBROISE Bruno, « J. L. Austin, de la philosophie du langage ordinaire à la conception de la parole comme action », *in* Sandra LAUGIER et Sabine PLAUD (dir.), *Lectures de la philosophie analytique*, Ellipses, Paris, 2011, p. 179-196.

APFELBAUM Erika, « Origines de la psychologie sociale en France. Développements souterrains et discipline méconnue », *Revue française de sociologie*, vol. 22, n° 3, 1981, p. 397-407.

ARON Raymond, *Le Marxisme de Marx*, Fallois, Paris, 2002.

AUDREN Frédéric, « Sociologie, action sociale et morale catholique chez Paul Bureau », *Les Études sociales*, n° 141-1, 2005, p. 9-88.

—, « Explorer les mondes de la science sociale en France », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 15, n° 2, 2006, p. 3-14.

BADIOU Alain, *L'Aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, La Fabrique, Paris, 2012.

BAMBACH Charles R., *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1995.

BASTIN Gilles, « La presse au miroir du capitalisme moderne. Un projet d'enquête de Max Weber sur les journaux et le journalisme », *Réseaux*, n° 109, 2001/5, p. 172-208.

BELL David A., « Nation et patrie, société et civilisation. Transformations du vocabulaire social français, 1700-1789 », *in* Laurence KAUFMANN et Jacques GUILHAUMOU (dir.), *L'Invention de la société. Nominalisme et science sociale au XVIIIe siècle*, EHESS, Paris, 2003, p. 99-120.

BERLAN Aurélien, *La Fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, La Découverte, Paris, 2012.

BESNARD Philippe, « La formation de l'équipe de *L'Année sociologique* », *Revue française de sociologie*, vol. 20, n° 1, 1979, p. 7-31.

BIANCO Giuseppe, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, PUF, Paris, 2015.

BLACKMORE John, « Boltzmann's concession to Mach's philosophy of science », *in* Roman SEXL et, John BLACKMORE (dir.), *Ausgewählte Abhandlungen der Internationalen Tagung über Ludwig Boltzmann. Wien, 5.-8. September 1981*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1982, p. 155-190.

BLANCHÉ Robert, *Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts*, Vrin, Paris, 1965.

BLOMERT Reinhard, *Intellektuelle im Aufbruch. Karl Mannheim, Alfred Weber, Norbert Elias und die Heidelberger Sozialwissenschaften der Zwischenkriegzeit*, C. Hauser, Munich, 1999.

BLOOM Paul, *Descartes' Baby. How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York, 2004.

BLÜM Norbert S., *Willenslehre und Soziallehre bei Ferdinand Tönnies. Ein Beitrag zum Verständnis von « Gemeinschaft und Gesellschaft »*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1967.

BOND Niall, *Understanding Ferdinand Tönnies' « Community and Society ». Social Theory and Political Philosophy between Enlighted Liberal Individualism and Transfigured Community*, LIT, Zürich, 2013.

BONNET Henri, *Alphonse Darlu (1849-1921). Le maître de philosophie de Marcel Proust, suivi d'une étude critique du* Contre Sainte-Beuve, A. G. Nizet, Paris, 1961.

BORLANDI Massimo, « Tarde et les criminologues italiens de son temps (à partir de sa correspondance inédite ou retrouvée) », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 2, n° 3, 2000, p. 7-56.

—, « Durkheim et la psychologie », *in* Raymond BOUDON (dir.), *Durkheim fut-il durkheimien ? Actes du colloque organisé les 4 et 5 novembre 2008 par l'Académie des sciences morales et politiques*, A. Colin, Paris, 2011, p. 55-80.

—, « Quand Gaston Richard se professait durkheimien (1892-1906) », *Lendemains. Zeitschrift für Frankreichforschung*, n° 40, 2015, p. 12-62 et p. 158-159.

BOSCHETTI Anna, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, Minuit, Paris, 1985.

BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris, 1979.
—, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.
—, *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris, 1982.
—, *Homo academicus*, Minuit, Paris, 1984.
—, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, Paris, 1988.
—, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris, 1992.
—, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris, 1996 [1994].
—, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997.
—, *Sociologie générale volume 1. Cours au Collège de France (1981-1983)*, Seuil/Raisons d'agir, Paris, 2015.
BOUVERESSE Jacques, *La Parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Minuit, Paris, 1971.
—, « Pourquoi pas des philosophes ? » (1978), *in Essais IV. Pourquoi pas des philosophes ?*, Agone, Marseille, 2004, p. 35-67.
—, *La Demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle ? Leçon inaugurale du Collège de France (6 octobre 1995)*, L'Éclat, Paris, 1996.
—, « Préface », *in* Georges CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, vol. I : *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris, 2011, p. 7-66.
BRAUNSTEIN Jean-François, « Introduction. À la découverte d'un "Canguilhem perdu" », *in* Georges CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, vol. I. : *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris, 2011, p. 101-137.
BRIAN Éric, « Où en est la sociologie générale ? », *Revue de synthèse*, tome 133, n° 1, 2012, p. 47-74.
BROWER Brady M., *Unruly Spirits. The Science of Psychic Phenomena in Modern France*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago/Springfield, 2010.
BRUHNS Hinnerk, « Ville et campagne. Quel lien avec le projet sociologique de Max Weber ? », *Sociétés contemporaines*, n° 49-50, 1, 2003, p. 13-42.
BRUUN Hans Henrik, « Weber on Rickert. From value relation to ideal type », *Max Weber Studies*, vol. 1, n° 2, mai 2001, p. 138-160.
CAMMELLI Michele, « Présentation – *Le Fascisme et les Paysans* (1935) », *in* Georges CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, vol. I : *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris, 2011, p. 515-533.

CARROY Jacqueline, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*, PUF, Paris, 1991.
—, *Nuits savantes. Une histoire des rêves (1800-1945)*, EHESS, Paris, 2012.
CARROY Jacqueline, OHAYON Annick et PLAS Régine, *Histoire de la psychologie en France. XIXe-XXe siècles*, La Découverte, Paris, 2006.
CASTELLI-GATTINARA Enrico, *Les Inquiétudes de la raison. Épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Vrin/EHESS, Paris, 1998.
CHARLE Christophe, *Naissance des « intellectuels ». 1880-1900*, Minuit, Paris, 1990.
—, *Histoire sociale de la France au XIXe siècle*, Seuil, Paris, 1991.
—, *La République des universitaires 1870-1940*, Seuil, Paris, 1994.
—, « La magistrature intellectuelle de Taine », *in* Stéphane MICHAUD et Michèle LE PAVEC (dir.), *Taine au carrefour des cultures du XIXe siècle*, BNF, Paris, 1996, p. 111-125.
CHERFOUH Fatiha, « L'impossible projet d'une revue de la Belle Époque. L'émergence d'un juriste scientifique », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, nº 29, janvier 2011, p. 59-82.
CHICKERING Roger, *Karl Lamprecht. A German Academic Life (1856-1915)*, Humanities Press, New Jersey, 1983.
CITOT Vincent, « Grandeur et décadence de la philosophie grecque », *Le Philosophoire*, nº 42, 2014, p. 135-196.
CLAVIER Paul, « Métaphysique », *in* Alain REY (dir.), *Dictionnaire culturel en langue française*, vol. III, Le Robert, Paris, 2005, p. 587-589.
COLLINS Randall, « The transformation of philosophy », *in* Johan HEILBRON, Lars MAGNUSSON et Björn WITTROCK (dir.), *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750-1850*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996, p. 141-161.
—, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/Londres, 2002 [1998].
COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, *La Sociologie de Max Weber*, La Découverte, Paris, 2006.
COUTU Michel, LEYDET Dominique, ROCHER Guy et WINTER Elke, « Introduction », *in* Max WEBER, *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, Cerf/Presses de l'Université Laval, Paris/Sainte-Foy, 2001, p. 1-89.
COX Michael, « Introduction », *in* Edward Hallett CARR, *The Twenty Years'Crisis, 1919-1939. An Introduction to the Study of International*

Relations, Londres, Mac Millan, 2001 [1989], p. IX-LXIII.
CRAIG John E., « Maurice Halbwachs à Strasbourg », *Revue française de sociologie*, vol. 20, nº 1, 1979, p. 273-292.
CUIN Charles-Henry, *Durkheim. Modernité d'un classique*, Hermann, Paris, 2011.
DAGFAL Alejandro, *Psychanalyse et Psychologie. Paris-Londres-Buenos Aires*, Campagne Première, Paris, 2011.
DAWKINS Richard, *Pour en finir avec Dieu* (trad. de l'anglais par Marie-France Desjeux), Perrin, Paris, 2009 [2008].
—, *Le Plus Grand Spectacle du monde* (trad. de l'anglais par Marie-France Desjeux), Robert Laffont, Paris, 2010.
DEHAENE Stanislas, *Vers une science de la vie mentale*, Collège de France/Fayard, Paris, 2006.
—, *Le Code de la conscience*, O. Jacob, Paris, 2014.
DEICHSEL Alexander, « Das Soziale in der Wechselwirkung. Ferdinand Tönnies und Georg Simmel als lebendige Klassiker », *in* Ottheim RAMMSTEDT (dir.), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Suhrkamp, Francfort, 1988, p. 64-85.
DEMENOCAL Peter, « Le climat moteur de l'évolution », *Pour la science*, nº 445, novembre 2014, p. 44-51.
DERMAN Joshua, *Max Weber in Politics and Social Thought. From Charisma to Canonization*, Cambridge University Press, New York, 2012.
DESCOMBES Vincent, *Philosophe par gros temps*, Minuit, Paris, 1989.
—, *Le Parler de soi*, Gallimard, Paris, 2014.
DESSALLES Jean-Louis, *Aux origines du langage. Une histoire naturelle de la parole*, Hermes Science, Paris, 2000.
—, *La Pertinence et ses origines cognitives. Nouvelles théories*, Hermes Science/Lavoisier, Paris, 2008.
DEVEREUX George, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1972.
DEWARREN Nicolas et STAITI Andrea, « Introduction », *in* Nicolas DEWARREN et Andrea STAITI (dir.), *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 5-18.
DORNES Martin, *Psychanalyse et Psychologie du premier âge*, PUF, Paris, 2002.
DUBOIS Jacques, *Pour Albertine. Proust et le sens du social*, Seuil, Paris, 1997.
DUFOIX Stéphane, *La Dispersion. Une histoire des usages du mot* diaspora, Amsterdam, Paris, 2011.

DUFOUR Éric, *Les Néokantiens. Valeur et vérité*, Vrin, Paris, 2003.
DURING Élie, « Méthode ou système ? Pour une métaphysique locale », *Les Temps modernes*, n° 683, janvier-mars 2015, p. 48-71.
FABIANI Jean-Louis, *Les Philosophes de la République*, Minuit, Paris, 1988.
—, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, EHESS, Paris, 2010.
FARGES Julien, « Le rôle du concept d'âme dans la fondation des sciences de l'esprit. Entre phénoménologie, néokantisme et philosophie de la vie », *Archives de philosophie*, tome 77, 2014/4, p. 631-648.
FEUERHAHN Wolf, « Max Weber et l'explication compréhensive », *Philosophie*, n° 85, 2005, p. 19-41.
—, « Les "sociétés animales" : un défi à l'ordre savant », *Romantisme*, n° 154, 2011/4, p. 35-51.
—, « La sociologie avec ou sans guillemets. L'ombre portée de Comte sur les sciences sociales germanophones (1875-1908) », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, vol. I, 2014, p. 157-196.
—, « Genèse polémique des réflexions wébériennes sur la science », *in* Max WEBER, *Problèmes logiques des sciences de la culture*, Vrin, Paris (à paraître).
FLASCH Kurt, « Was wäre Neohistorismus in der Philosophiehistorie », *in Philosophie hat Geschichte. Bd. 2 : Theorie der Philosophiehistorie*, V. Klostermann, Francfort, 2005, p. 167-207.
—, « Abschied von Dilthey », *in Philosophie hat Geschichte. Bd. 2 : Theorie der Philosophiehistorie*, V. Klostermann, Francfort, 2005, p. 208-240.
FLEURY Laurent, *Max Weber*, PUF, Paris, 2001.
FOUCAULT Michel, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
—, *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.
FOURNIER Marcel, *Marcel Mauss*, Fayard, Paris, 1994.
—, *Émile Durkheim*, Fayard, Paris, 2006.
FOURNIER Marcel et LEROUX Robert, « Les collaborateurs de Durkheim étaient-ils en règle ? », *in* Charles-Henry CUIN (dir.), *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des « Règles de la méthode sociologique »*, PUF, Paris, 1997, p. 57-70.
FOX Robert, *The Savant and the State. Science and Cultural Politics in Nineteenth-Century France*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2012.
FRAISSE Luc, *L'Éclectisme philosophique de Marcel Proust*, PUPS, Paris, 2013.
FREULER Léo, *La Crise de la philosophie au XIXe siècle*, Vrin, Paris, 1997.

FRIEDRICH Janette, HOFSTETTER Rita, SCHNEUWLY Bernard (dir.), *Une science du développement humain est-elle possible ? Controverses du début du XXe siècle*, PUR, Rennes, 2013.

GARCIA Tristan, « Une exception », *Les Temps modernes*, n° 683, janvier-mars 2015, p. 5-19.

GAUCHET Marcel, *L'Avènement de la démocratie II. La crise du libéralisme 1880-1914*, Gallimard, Paris, 2007.

GÉNY François, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif. Essai critique*, tome II, LGDJ, Paris, 1932.

GINGRAS Yves, *L'Impossible Dialogue, Sciences et religions*, PUF, Paris, 2016.

GIRAUD Victor, *Brunetière*, Flammarion, Paris, 1932.

GOULD Stephen Jay, *Darwin et les grandes énigmes de la vie. Réflexions sur l'histoire naturelle* (trad. de l'anglais par Daniel Lemoine), Seuil, Paris, 1997 [1979].

—, « La voie moyenne de Darwin », *in Le Pouce du Panda. Les grandes énigmes de l'évolution* (trad. de l'anglais par Jacques Chabert), Le Livre de poche, Paris, 1986 [1982], p. 65-76.

—, *La Mal-mesure de l'homme* (trad. de l'anglais par Jacques Chabert et Marcel Blanc), O. Jacob, Paris, 1997 [1983].

—, « L'évolution : fait et théorie », *in Quand les poules auront des dents. Réflexions sur l'histoire naturelle* (trad. de l'anglais par Marie-France de Paloméra), Seuil, Paris, 1991 [1984], p. 297-308.

—, *Aux racines du temps*, Grasset, Paris, 1990.

—, « Dans le fouillis d'un tiroir », *in La Foire aux dinosaures. Réflexions sur l'histoire naturelle* (trad. de l'anglais par Marcel Blanc), Seuil, Paris, 1993, p. 285-298.

—, « Prologue : réflexions préliminaires », *in Comme les huit doigts de la main. Réflexions sur l'histoire naturelle* (trad. de l'anglais par Marcel Blanc), Seuil, Paris, 2000 [1996], p. 9-23.

—, « Du pigeon immaculé aux limites de l'esprit », *in Comme les huit doigts de la main. Réflexions sur l'histoire naturelle* (trad. de l'anglais par Marcel Blanc), Seuil, Paris, 2000 [1996], p. 439-458.

—, *L'Éventail du vivant. Le mythe du progrès* (trad. de l'anglais par Christian Jeanmougin), Seuil, Paris, 1997.

—, *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! »* (trad. de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset), Seuil, Paris, 2013 [2000].

—, « Darwin et les “Munchkins” du Kansas », *in Cette vision de la vie. Dernières réflexions sur l’histoire naturelle* (trad. de l’anglais par Christian Jeanmougin), Seuil, Paris, 2004, p. 237-239.
—, « La demeure plus majestueuse de Darwin », *in Cette vision de la vie. Dernières réflexions sur l’histoire naturelle* (trad. de l’anglais par Christian Jeanmougin), Seuil, Paris, 2004, p. 241-242.
—, *Le Renard et le Hérisson. Pour réconcilier la science et les humanités* (trad. de l’anglais par Nicolas Witkowski), Seuil, Paris, 2005.
—, *La Structure de la théorie de l’évolution* (trad. de l’anglais par Marcel Blanc), Gallimard, Paris, 2006.
GOULYGA Arsenij, *Emmanuel Kant, une vie* (trad. du russe par Jean-Marie Vaysse), Aubier-Montaigne, Paris, 1985.
GROSCLAUDE Jacques, « Introduction », *in* Max WEBER, *Sociologie du droit* (trad. de l’allemand par Jacques Grosclaude), PUF, Paris, 2013 [1986], p. 9-23.
GROSSEIN Jean-Pierre, « Présentation », *in* Max WEBER, *Sociologie des religions* (trad. de l’allemand par Jean-Pierre Grossein), Gallimard, Paris, 1996, p. 51-129.
GUGELOT Frédéric, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, CNRS Éditions, Paris, 2010 [2007].
GUILLO Dominique, *Ni Dieu ni Darwin. Les Français et la théorie de l’évolution*, Ellipses, Paris, 2009.
HASLAM Jonathan, *The Vices of Integrity : E. H. Carr 1892-1982*, Verso, Londres/New York, 1999.
HEILBRON Johan, « Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940 », *Revue française de sociologie*, vol. 26, n° 2, 1985, p. 203-237.
—, « Social thought and natural science », *in* Theodore M. PORTER et Dorothy ROSS (dir.), *The Cambridge History of Science*, vol. 7 : *The Modern Social Sciences*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003, p. 40-56.
—, « The rise of social science disciplines in France », *Revue européenne des sciences sociales*, n° XLII-129, 2004, p. 145-157.
—, *Naissance de la sociologie*, Agone, Marseille, 2006.
—, *French Sociology*, Cornell University Press, Ithaca, 2015.
HEMPEL Carl G., « Hans Reichenbach Remembered », *Erkenntnis*, vol. 35, n° 1-3, 1991, p. 5-10.
HENNIS Wilhelm, *La Problématique de Max Weber* (trad. de l’allemand par Liliane Deroche-Gurcel), PUF, Paris, 1996.

HIRSCH Thomas, « Présentation. Psychologie collective et sociologie », *in* Maurice HALBWACHS, *La Psychologie collective*, Flammarion, Paris, 2015, p. 7-42.

HOMBRES Emmanuel D', *Une « société d'individus » : généalogie de la problématique de l'intégration*, université Louis-Lumière-Lyon-II, 9 avril 2005.

JOLY Bertrand, *Histoire politique de l'affaire Dreyfus*, Fayard, Paris, 2014.

JOLY Laurent, *Naissance de l'Action française. Maurice Barrès, Charles Maurras et l'extrême droite nationaliste au tournant du XXe siècle*, Grasset, Paris, 2015.

JOLY Marc, « Dynamique de champ et "événements". Le projet intellectuel de Norbert Elias (1930-1945) », *in* Quentin DELUERMOZ (dir.), *Norbert Elias*, Perrin, Paris, 2012, p. 163-200.

—, *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique : la réception française*, Fayard, Paris, 2012.

—, « L'antinomie individu/société dans les sciences humaines et sociales : genèse(s) et usages », *Revue européenne des sciences sociales*, n° LII-1, 2014, p. 192-223.

—, « Du déterminisme biologique au déterminisme social : naissance d'une langue scientifique », *Socio*, 7, 2016, p. 25-48.

JONES Charles A., *E. H. Carr and International Relations. A Duty to Lie*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

JOUVET Michel, *De la science et des rêves. Mémoires d'un onirologue*, O. Jacob, Paris, 2013.

JULLIEN François, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois. Essai de problématique interculturelle*, Seuil, Paris, 1989.

KAGAN Jerome, *The Three Cultures. Natural Sciences, Social Sciences, and the Humanities in the 21st Century*, Cambridge University Press, New York, 2009.

KALINOWSKI Isabelle, « Leçons wébériennes sur la science & la propagande », *in* Max WEBER, *La Science, profession & vocation*, Agone, Marseille, 2005, p. 61-286.

KARSENTI Bruno, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, PUF, Paris, 2011 [1997].

KÄSLER Dirk, « Der Streit um die Bestimmung der Soziologie auf den Deutschen Soziologentagen 1910-1930 », *in* M. Rainer LEPSIUS (dir.), *Soziologie in*

Deutschland und Österreich 1918-1945. Materialien zur Entwicklung, Emigration und Wirkungsgeschichte, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1981, p. 199-244.

—, *Die Frühe Deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1984.

KECK Frédéric, *Lucien Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, CNRS Éditions, Paris, 2008.

KELLY Alfred, *The Descent of Darwin. The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1981.

KERN Stephen, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1983.

KILMINSTER Richard, *The Sociological Revolution. From the Enlightenment to the Global Age*, Routledge, New York, 1998.

KÖHNKE Klaus Christian, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Francfort, 1986.

—, *Der Junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Suhrkamp, Francfort, 1996.

KORTE Hermann, *Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers*, Springer VS, Wiesbaden, 2013 [1988].

KOSELLECK Reinhart, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (trad. de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock), EHESS, Paris, 1990.

KUSCH Martin, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, Londres/New York, 1995.

LAHIRE Bernard, *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, La Découverte, Paris, 2010.

LALLEMENT Michel, *Edmond Goblot, la bourgeoisie et la distinction sociale*, Les Belles Lettres, Paris, 2015.

LANE Gilles, « Introduction », *in* John Langshaw AUSTIN, *Quand dire, c'est faire* (trad. de l'anglais par Gilles Lane), Seuil, Paris, 1991 [1970], p. 7-32.

LAPLANCHE Jean, *Nouveaux Fondements pour la psychanalyse. La séduction originaire*, PUF, Paris, 2008 [1987].

—, « À partir de la situation anthropologique fondamentale » (2002), *in Sexual. La sexualité élargie au sens freudien 2000-2006*, PUF, Paris, 2007, p. 95-108.

—, « Préface », *in* Martin DORNES, *Psychanalyse et Psychologie du premier âge*, PUF, Paris, 2002, p. VII-X.

LAURIÈRE Christine, *Paul Rivet. Le savant et le politique*, Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle, Paris, 2008.

LECOURT Dominique, « Préface », *in* Stephen Jay GOULD, *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! »* (trad. de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset), Seuil, Paris, 2013 [2000], p. 9-22.

LENGER Friedrich, « Max Weber, Werner Sombart und der Geist des modernen Kapitalismus » (2001), *in Sozialwissenschaft um 1900. Studien zu Werner Sombart und einigen seiner Zeitgenossen*, P. Lang, Francfort, 2009, p. 125-145.

LEPENIES Wolf, *Les Trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie* (trad. de l'allemand par Henri Plard), MSH, Paris, 1990.

LEPSIUS M. Rainer, « Max Weber und die Gründung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie », *in* Hans-Georg SOEFFNER (dir.), *Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010, Bd. 2*, Springer VS, Wiesbaden, 2013, p. 775-785.

LIEBERMAN Matthew D., *Social. Why Our Brains Are Wired to Connect*, Broadway Books, New York, 2013.

LINDENFELD David D., *The Practical Imagination. The German Sciences of State in the Nineteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1997.

LINDLEY David, *Boltzmann's Atom. The Great Debate That Launched a Revolution in Physics*, The Free Press, New York, 2001.

LOCQUIN Marcel V., « Du "concept" scientifique à la "notion" triviale », *in* Henri VÉRINE (dir.), *Les Sciences et leurs langages*, CTHS, Paris, 2000, p. 11-18.

LOUÉ Thomas, « L'apologétique de Ferdinand Brunetière et le positivisme : un bricolage idéologique "généreux et accueillant" », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 87, 2003/1, p. 101-126.

LOVEJOY Arthur O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1948 [1936].

LUBEK Ian, « Histoire de psychologies sociales perdues : le cas de Gabriel Tarde », *Revue française de sociologie*, vol. 22, n° 3, 1981, p. 361-395.

LYON-CAEN Judith, *La Lecture et la Vie. Les usages du roman au temps de Balzac*, Tallandier, Paris, 2006.

MANIGLIER Patrice, « Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie », *Les Temps modernes*, nº 683, janvier-mars 2015, p. 86-145.
MENNELL Stephen, *Norbert Elias. An Introduction*, University College Dublin Press, Dublin, 1998 [1989].
MERLLIÉ Dominique, « Les rapports entre la *Revue de métaphysique* et la *Revue philosophique* : Xavier Léon, Théodule Ribot, Lucien Lévy-Bruhl », *Revue de métaphysique et de morale*, nº XCVIII, 1993, p. 59-108.
MERZ-BENZ Peter-Ulrich, *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*, Springer VS, Wiesbaden, 2007.
MESURE Sylvie, « Durkheim et Tönnies : regards croisés sur la société et sur la connaissance », *Sociologie* (en ligne), nº 4, vol. 2, 2013 (http://sociologie.revues.org/1810).
MEYERSON Ignace, *Les Fonctions psychologiques et les Œuvres*, Vrin, Paris, 1948.
MILET Jean, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1970.
—, « Gabriel Tarde et la psychologie sociale », *Revue française de sociologie*, vol. 13, nº 4, 1972, p. 472-484.
MONOD Jacques, *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris, 1970.
MONOD Jean-Claude, « La double énigme des *Cahiers noirs* », *Critique*, nº 811, décembre 2014, p. 973-987.
MOSBAH-NATANSON Sébastien, « La vocation sociologique de Célestin Bouglé : 1890-1897 », *Anamnèse*, nº 3, 2007, p. 63-84.
—, *« La sociologie est à la mode ». Productions et producteurs de sociologie en France autour de 1900*, thèse de sociologie sous la direction de P. Steiner, université Paris-Dauphine, 2007.
—, « La sociologie comme "mode" ? Usages éditoriaux du label "sociologie" en France à la fin du XIXe siècle », *Revue française de sociologie*, vol. 52, nº 1, 2011, p. 103-132.
MUCCHIELLI Laurent, « Sociologie et psychologie en France, l'appel à un territoire commun : vers une psychologie collective (1890-1940) », *Revue de synthèse*, tome 4, nº 3-4, 1994, p. 445-483.
—, *La Découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, La Découverte, Paris, 1998.
—, « Pour une psychologie collective : l'héritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre-deux-guerres », *Revue d'histoire des*

sciences humaines, vol. 1, 1999, p. 103-141.

—, « Tardomania ? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 3, 2000, p. 161-184.

MÜLLER Bertrand, « Critique bibliographique et construction disciplinaire : l'invention d'un savoir-faire », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, nº 14, 1994, p. 105-123.

NÉE Émilie, « (L')insécurité ou de la fabrication d'un objet consensuel dans le quotidien *Le Monde* », *in* Georgeta CISLARU, Olivia GUÉRIN, Katia MORIN *et al.* (dir.), *L'Acte de nommer. Une dynamique entre langue et discours*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris, 2007, p. 117-133.

NOIRIEL Gérard, *Sur la « crise » de l'histoire*, Gallimard, Paris, 2005 [1996].

NOVÝ Lubomír, GABRIEL Jiří et HROCH Jaroslav (dir.), *Czech Philosophy in the XXth Century. Czech Philosophical Studies II*, Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Eastern and Central Europe, vol. 4, Paideai Publishers & The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, 1994.

NYE Robert A., *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Sage, Londres, 1975.

OAKES Guy, *Weber and Rickert. Concept Formation in Cultural Sciences*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)/Londres, 1988.

OEXLE Otto Gerhard, « Les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la sociologie contemporaine », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 47e année, nº 3, 1992, p. 751-765.

OHAYON Annick, *Psychologie et Psychanalyse en France. L'impossible rencontre (1919-1969)*, La Découverte, Paris, 2006 [1999].

OLENDER Maurice, « Prefazione *Razza e Destino* », *in Razza e Destino*, Bompiani, Milan, 2014, p. 7-78.

ONFRAY Michel, *Physiologie de Georges Palante. Essai sur un nietzschéen de gauche*, Paris, Le Livre de poche, 2005 [1989].

PACTEAU DE LUZE Séverine, « Gaston Richard (1860-1945) : un sociologue protestant peu connu de ses coreligionnaires bordelais et de ses concitoyens », *Lendemains. Zeitschrift für Frankreichforschung*, nº 40, 2015, p. 63-78 et p. 158-159.

PAOLETTI Giovanni, *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*, Classiques Garnier, Paris, 2012.

PASNAU Robert, *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

PAUL Harry W., « The debate over the bankruptcy of science in 1895 », *French Historical Studies*, vol. 5, n° 3, 1968, p. 299-327.
PICARD Emmanuelle, « Les enseignants-chercheurs : une évaluation centralisée. Du comité consultatif de l'enseignement supérieur au CNU », *Spirale*, n° 49, 2012, p. 69-82.
PIGUET Jean-Claude, *La Connaissance de l'individuel et la Logique du réalisme*, Baconnière, Neuchâtel, 1975.
PIKETTY Thomas, *Le Capital au XXIe siècle*, Seuil, Paris, 2013.
PINKER Steven, *Comment fonctionne l'esprit* (trad. de l'anglais par Marie-France Desjeux), O. Jacob, Science, Paris, 2000.
—, *Comprendre la nature humaine* (trad. de l'anglais par Marie-France Desjeux), O. Jacob, Paris, 2005.
PINTO Louis, « La dénégation de l'origine. Hermann Cohen, de la sociologie à la philosophie transcendantale », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 109, 1995, p. 41-59.
—, « Le débat sur les sources de la morale et de la religion », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 153, 2004/3, p. 41-47.
—, « La sociologie très subtile des neveux de Simmel et de Tarde », *in Le Collectif et l'Individuel. Considérations durkheimiennes*, Raisons d'agir, Paris, 2009, p. 73-92.
—, *La Théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XXe siècle*, Cerf, Paris, 2009.
—, « Durkheim, Halbwachs : sociologie et psychologie » (2010), *in Sociologie et Philosophie : libres échanges. Bourdieu, Derrida, Durkheim, Foucault, Sartre…*, Ithaque, Montreuil-sous-Bois, 2014, p. 17-37.
PLAS Régine, *Naissance d'une science humaine : la psychologie. Les psychologues et le « merveilleux psychique »*, PUR, Rennes, 2000.
POUCET Bruno, *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire*, CNRS Éditions, Paris, 1999.
PROUST Marcel, *À la recherche du temps perdu*, Gallimard, Paris, 2009.
PUDAL Romain, « Enjeux et usages du pragmatisme en France (1880-1920). Approche sociologique et historique d'une acculturation philosophique », *Revue française de sociologie*, vol. 52, n° 4, 2011, p. 747-775.
RADKAU Joachim, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, DTV, Munich, 2013.
RAMMSTEDT Otthein, « Georg Simmel und die Anfänge der Deutschen Gesellschaft für Soziologie », *in* Hans-Georg SOEFFNER (dir.), *Transnationale*

Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010, Bd. 2, Springer VS, Wiesbaden, 2013, p. 829-855.

REVEL Jacques, « Histoire et sciences sociales. Lectures d'un débat français autour de 1900 », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, janvier 2007, p. 101-126.

RHEINBERGER Hans-Jörg, *Introduction à la philosophie des sciences*, La Découverte, Paris, 2014.

RIBARD Dinah, *Raconter, vivre, penser. Histoire(s) de philosophes 1650-1766*, Vrin/EHESS, Paris, 2003.

RICHARD Nathalie, *Hippolyte Taine. Histoire, psychologie, littérature*, Classiques Garnier, Paris, 2013.

RINGER Fritz, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

—, *Fields of Knowledge. French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Cambridge University Press/MSH, Cambridge/Paris, 1992.

—, *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/Londres, 1997.

—, *Max Weber. An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 2004.

ROL Cécile, « "Sur la psychologie sociale de l'hostilité". Ou la dernière apparition de Georg Simmel sur la scène sociologique française », *L'Année sociologique*, vol. 56, n° 1, 2006, p. 137-168.

—, « Die *Soziologie*, faute de mieux. Zwanzig Jahre Streit mit René Worms um die Fachinstitutionalisierung (1893-1913) », *in* Cécile ROL et Christian PAPILLOUD (dir.), *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2009, p. 367-401.

—, « Guillaume-Léonce Duprat (1872-1956), l'Institut international de sociologie et l'Allemagne dans l'entre-deux-guerres », *Lendemains. Études comparées sur la France*, 36/141, 2011, p. 18-42.

RORTY Richard, *L'Homme spéculaire*, Seuil, Paris, 1990.

—, « Philosophy-envy », *Dædalus*, vol. 133, n° 4, 2004, p. 18-24.

—, « Philosophy as a transitional genre », *in Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*, vol. 4, Cambridge University Press, New York, 2007, p. 89-104.

ROTENSTREICH Nathan, *Philosophy. The Concept and its Manifestations*, Reidel, Dordrecht, 1979.
ROUDINESCO Élisabeth, *Histoire de la psychanalyse en France 2. 1925-1985*, Fayard, Paris, 1994 [1986].
SAINT-MARTIN Arnaud, *La Sociologie de Robert K. Merton*, La Découverte, Paris, 2013.
SALMON Louise, « Gabriel Tarde et l'affaire Dreyfus » (Champ pénal/Penal field [en ligne], vol. II, 2005, mis en ligne le 19 juin 2009, consulté le 6 mai 2013, http://champpenal.revues.org/447 ; DOI : 10.4000/champpenal.447).
—, « Gabriel Tarde et la société parisienne à la fin du XIXe siècle : "rapides moments de vie sociale", 1894-1897 », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 13, no 2, 2005, p. 127-140.
— (dir.), *Le Laboratoire de Gabriel Tarde. Des manuscrits et une bibliothèque pour les sciences sociales*, CNRS Éditions, Paris, 2014.
SALMON Wesley C., « The philosophy of Hans Reichenbach », *Synthese*, vol. 34, no 1, 1977, p. 5-88.
SAPIRO Gisèle, « Défense et illustration de "l'honnête homme". Les hommes de lettres contre la sociologie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 153, 2004/3, p. 11-27.
SCHLUCHTER Wolfgang, « Éléments d'un programme de recherche wébérien », *Revue française de sociologie*, vol. 46, no 4, 2005, p. 653-683.
SCHNEIDER Ulrich Johannes, « L'historicisation de l'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes du XIXe siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 109, 1995, p. 29-40.
SCHWARTZ Olivier, « La pénétration de la "culture psychologique de masse" dans un groupe populaire : paroles de conducteurs de bus », *Sociologie*, no 2, vol. 4, 2011, p. 345-361.
SCHWARTZ Yves, « Jeunesse d'un philosophe », *in* Georges CANGUILHEM, *Œuvres complètes*, vol. I : *Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Vrin, Paris, 2011, p. 71-99.
SEMBEL Nicolas, « Une relation franco-allemande. Les emprunts "germaniques" de Gaston Richard à la bibliothèque universitaire de Bordeaux (1902-1945) », *Lendemains. Zeitschrift für Frankreichforschung*, no 40, 2015, p. 79-112 et p. 158-159.
SERRY Hervé, « Saint Thomas sociologue ? Les enjeux cléricaux d'une sociologie catholique dans les années 1880-1920 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 153, 2004/3, p. 28-40.

SHAPIN Steven, *The Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

SIBLOT Paul, « La composante déictique des catégorisations lexicales », *in* Georgeta CISLARU, Olivia GUÉRIN, Katia MORIN *et al.* (dir.), *L'Acte de nommer. Une dynamique entre langue et discours*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris, 2007, p. 25-38.

SOULIÉ Stéphan, *Les Philosophes en République. L'aventure intellectuelle de la* Revue de métaphysique et de morale *et de la Société française de Philosophie (1891-1914)*, PUR, Rennes, 2009.

SPEKE Shirley M., *From Copernicus to Newton. A Study in the Development of the Concept of "Science"*, G. C. Book Publishers, Wigtown, 1995.

STAITI Andrea, « The Neo-Kantians on the meaning and status of philosophy », *in* Nicolas DEWARREN et Andrea STAITI (dir.), *New Approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 19-38.

STAROBINSKI Jean, *Action et Réaction. Vie et aventure d'un couple*, Seuil, Paris, 1999.

TERRAL Hervé, « Les manuels de sociologie dans les écoles normales d'instituteurs (1920-1940) », *Anamnèse*, n° 3, 2007, p. 39-56.

TERRIER Jean, *Visions of the Social. Society as a Political Project in France 1750-1950*, Brill, Leiden/Boston, 2011.

TOURNIER Maurice, « L'étymologie sociale face au discours politique », *in Des sources du sens. Propos d'étymologie sociale 3*, ENS Éditions, Lyon, 2002, p. 11-46.

VANDENBERGHE Frédéric, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, tome I : *Marx, Simmel, Weber, Lukács*, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris, 1997.

—, *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, tome II : *Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris, 1998.

—, *A Philosophical History of German Sociology*, Routledge, Londres/New York, 2009.

VAN GINNEKEN Jaap, *Crowds, Psychology, and Politics 1871-1899*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

VESPERINI Pierre, *La* Philosophia *et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, École française de Rome, Paris, 2012.

VIDAL Fernando, « La place de la psychologie dans l'ordre des sciences », *Revue de synthèse*, tome 3-4, n° 4, 1994, p. 327-353.

VOM BROCKE Bernhard, « Werner Sombart 1863-1941. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung », *in* Bernhard VOM BROCKE (dir.), *Sombarts « Moderner Kapitalismus ». Materialien zur Kritik und Rezeption*, DTV, Munich, 1987, p. 11-65.

WAAL Frans DE, *Le Bonobo, Dieu et nous. À la recherche de l'humanisme chez les primates* (trad. de l'anglais par Françoise et Paul Chemla), Actes Sud, Arles, 2015 [2013].

WAGNER Peter et WITTROCK Björn, « States, institutions, and discourses. A comparative perspective on the structuration of the social sciences », *in* Peter WAGNER, Björn WITTROCK et Richard WHITLEY (dir.), *Discourses on Society. The Shaping of the Social Science Disciplines*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990, p. 331-357.

WEIKART Richard, *From Darwin to Hitler. Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany*, Palgrave Mac Millan, Basingstoke, 2004.

WEIL Patrick, *Le Sens de la République*, Grasset, Paris, 2015.

WEINBERG Steven, *Dreams of a Final Theory*, Pantheon Books, New York, 1992.

WEIß Johannes, « Ein bestimmender Anfang ? Zum Ersten Deustchen Soziologental (Frankfurt 1910) », *in* Hans-Georg SOEFFNER (dir.), *Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010, Bd. 2*, Springer VS, Wiesbaden, 2013, p. 949-963.

WERNER Michael, « Préface », *in* Reinhart KOSELLECK, *L'Expérience de l'histoire* (trad. de l'allemand par Alexandre Escudier, avec la collab. de Diane Meur, Marie-Claire Hoock et Jochen Hoock), Gallimard/Seuil, Paris, 1997, p. 7-14.

WINNICOTT Donald W., *Lettres vives* (trad. de l'anglais par Michel Gribinski), Gallimard, Paris, 1989.

—, *La Nature humaine* (trad. de l'anglais par Bruno Weil), Gallimard, Paris, 1990.

WINTER Elke, *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme racial à l'État multinational.* Suivi de *Le débat sur « race et société » au premier Congrès de la Société allemande de sociologie (1910)* (trad. de l'allemand par Vanessa Wilkening et Elke Winter), Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 2004.

WITTROCK Björn, HEILBRON Johan et MAGNUSSON Lars, « The rise of the social sciences and the formation of modernity », *in* Johan HEILBRON, Lars

MAGNUSSON et Björn WITTROCK (dir.), *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity. Conceptual Change in Context, 1750-1850*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996, p. 1-33.

WORMS Frédéric, *La Philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Gallimard, Paris, 2009.

ZIMMERMANN Bénédicte, *La Constitution du chômage en Allemagne. Entre professions et territoires*, MSH, Paris, 2001.

—, « Ferdinand Tönnies, sociologue empiriste », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 188, 2011/3, p. 45-53.

Index des noms de personnes

Adam, Olivier, 1
Adam, Paul, 1
Adorno, Theodor, 1
Agard, Olivier, 1
Agassiz, Louis, 1
Agathon (Henri Massis et Alfred de Tarde), 1
Alain, Émile Chartier dit, 1, 2, 3, 4-5
Alaux, Jules-Émile, 1
Albinet, Félix, 1
Alembert, Jean Le Rond d', 1
Alimena, Bernardino, 1
Allier, Raoul, 1-2, 3, 4-5, 6
Alsberg, Paul, 1
Althoff, Friedrich, 1
Andler, Charles, 1
Andronicos de Rhodes, 1
Arendt, Hannah, 1
Aristote, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7
Aron, Raymond, 1
Aubin, Abel, 1, 2
Austin, John Langshaw, 1-2
Avenarius, Richard, 1

Bachelard, Gaston, 1, 2
Bachofen, Johan, 1
Bacon, Francis, 1
Badiou, Alain, 1
Balzac, Honoré de, 1, 2, 3, 4-5
Banks, Russell, 1
Barrès, Maurice, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8-9, 10-11
Barth, Paul, 1, 2
Bastide, Roger, 1, 2

Bataille, Georges, 1
Baudelaire, Charles, 1
Bayer, Raymond, 1
Bayet, Charles, 1, 2
Beaunis, Henry, 1
Beaussire, Émile, 1, 2, 3, 4
Beck, Hermann, 1-2, 3-4, 5, 6, 7
Becker, Carl Heinrich, 1
Belot, Gustave, 1
Below, Georg von, 1, 2-3, 4, 5
Bélugou, Léon, 1, 2
Bérard, Léon, 1
Bergson, Henri, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15
Bérillon, Edgar, 1
Bernard, Claude, 1, 2-3, 4
Bernès, Marcel, 1
Bernheim, Hippolyte, 1
Berr, Henri, 1
Berth, Édouard, 1
Berthelot, Marcellin, 1, 2-3
Bertrand, Alexis, 1, 2
Bláha, Arnošt, 1
Blanché, Robert, 1
Bloch, Jean-Richard, 1
Bloch, Marc, 1
Blondel, Charles, 1
Bloom, Paul, 1
Blum, Eugène, 1
Bois, Henri, 1
Boltzmann, Ludwig, 1, 2-3
Bonald, Louis de, 1-2
Bonaparte, Napoléon, 1, 2
Borkenau, Franz, 1
Borlandi, Massimo, 1
Bouglé, Célestin, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11-12, 13-14, 15, 16, 17, 18-19, 20, 21, 22-23, 24
Bourdeau, Jean, 1, 2

Bourdieu, Pierre, 1, 2, 3, 4
Bourget, Paul, 1, 2-3
Boutmy, Émile, 1
Boutroux, Émile, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8
Bouveresse, Jacques, 1, 2-3, 4-5, 6-7
Boyle, Robert, 1
Braudel, Fernand, 1
Brentano, Franz, 1
Brentano, Lujo, 1, 2
Brian, Éric, 1
Brochard, Victor, 1, 2
Brunetière, Ferdinand, 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8-9, 10-11, 12
Brunschvicg, Léon, 1, 2, 3, 4-5, 6
Büchner, Ludwig, 1-2
Buffet, André, 1
Bureau, Paul, 1
Burgelin, Pierre, 1

Cabanis, Pierre-Jean-Georges, 1
Cabrières, Alexis de, 1
Canguilhem, Georges, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10, 11-12, 13, 14-15, 16-17
Carr, Edward Hallett, 1-2
Carroy, Jacqueline, 1
Cassirer, Ernst, 1
Castel, Robert, 1
Cavaillès, Jean, 1
Chalupný, Emanuel, 1
Charcot, Jean-Martin, 1, 2
Charle, Christophe, 1
Chevalier, Jacques, 1, 2
Chrisman, Oscar, 1
Citot, Vincent, 1, 2-3
Cohen, Hermann, 1, 2, 3
Collins, Randall, 1-2, 3
Combes de Lestrade, Gaëtan-Guillaume, 1
Combes, Émile, 1

COMTE, Auguste, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19-20, 21, 22-23
CONDILLAC, Étienne BONNOT DE, 1
CONDORCET, Nicolas DE, 1, 2, 3
CORDIER, Henri, 1
CORPECHOT, Lucien, 1-2
COSTE, Adolphe, 1-2, 3, 4
COURNOT, Antoine, 1, 2, 3, 4, 5, 6
COURTET, Philippe, 1
COUSIN, Victor, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
COUTURAT, Louis, 1, 2
COUVE, Daniel, 1
COVILLE, Alfred, 1
CRESSON, André, 1-2
CROISET, Alfred, 1-2

DAGFAL, Alejandro, 1
DARLU, Alphonse, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9
DARWIN, Charles, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14
DAURIAC, Lionel, 1-2
DAWKINS, Richard, 1
DE WAAL, Frans, 1
DECROLY, Ovide, 1
DELBŒUF, Joseph, 1, 2
DELEUZE, Gilles, 1
DELORME, Suzanne, 1
DEMENOCAL, Peter, 1
DERRIDA, Jacques, 1
DESCARTES, René, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11-12, 13, 14
DESJARDINS, Paul, 1
DESPONT, Henri, 1
DESSALLES, Jean-Louis, 1, 2
DESTUTT DE TRACY, Antoine Louis Claude, 1
DEVEREUX, Georges, 1
DEWEY, John, 1-2
DIDEROT, Denis, 1
DILTHEY, Wilhelm, 1, 2, 3, 4-5

Doumergue, Paul, 1
Doumic, René, 1, 2
Dreyfus, Alfred, 1-2, 3
Dubislav, Walter, 1
Dubost, Antonin, 1
Dufour, Éric, 1
Dunkmann, Karl, 1
Duprat, Guillaume-Léonce, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Durkheim, Émile, 1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13-14, 15-16, 17-18, 19-20, 21-22, 23-24, 25, 26, 27-28, 29, 30, 31-32, 33, 34-35, 36, 37-38, 39, 40, 41, 42, 43, 44-45, 46, 47-48, 49, 50, 51-52, 53-54

Egger, Victor, 1
Einstein, Albert, 1, 2
Elias, Norbert, 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8-9, 10-11, 12-13, 14-15, 16-17, 18, 19, 20
Elster, Ludwig, 1
Engels, Friedrich, 1
Espinas, Alfred, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13
Essertier, Daniel, 1-2, 3-4
Etchegoyen, Alain, 1
Eulenburg, Franz, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7
Evellin, François, 1
Exner, Sigmund, 1

Fabiani, Jean-Louis, 1
Fairbanks, Arthur, 1
Fauconnet, Paul, 1, 2, 3, 4
Febvre, Lucien, 1
Ferri, Enrico, 1, 2
Feuerhahn, Wolf, 1, 2
Fichte, Johann Gottlieb, 1
Fischer, J.-L., 1
Flasch, Kurt, 1, 2-3
Flaubert, Gustave, 1
Fleck, Ludwig, 1
Fleury, Maurice de, 1-2
Fliess, Wilhelm, 1

FOUILLÉE, Alfred, 1, 2, 3, 4
FOURIER, Charles, 1
FRÉDÉRIC Ier DE BADE, 1
FRÉDÉRIC II, 1
FREUD, Sigmund, 1, 2, 3-4, 5, 6
FRIEDMANN, Georges, 1
FROMM, Erich, 1
FUCHS, Carl J., 1
FUCHS, Ernst, 1

GALILÉE GALILEO, 1, 2, 3
GAROFALO, Raffaele, 1, 2
GASSENDI, Pierre, 1
GAUCHET, Marcel, 1
GENÊT, Franc, 1
GÉNY, François, 1
GEORGE, Stefan, 1
GILSON, Étienne, 1, 2
GINGRAS, Yves, 1
GINSBERG, Morris, 1
GOBLOT, Edmond, 1, 2
GOLDSCHEID, Rudolf, 1, 2-3, 4
GONCOURT, Edmond et Jules DE, 1
GOTHEIN, Eberhard, 1
GOUDSBLOM, Johan, 1
GOUHIER, Henri, 1, 2
GOULD, Stephen Jay, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10
GRAMSCI, Antonio, 1
GRANET, Marcel, 1
GRASSERIE, Raoul DE LA, 1, 2-3, 4, 5
GRÉARD, Octave, 1
GRELLING, Kurt, 1
GROSSEIN, Jean-Pierre, 1
GUGGENHEIM, Antoine, 1
GUILLAUME II, 1
GUMPLOWICZ, Ludwig, 1-2, 3-4
GURVITCH, Georges, 1

HABERMAS, Jürgen, 1
HALBWACHS, Maurice, 1, 2, 3
HALÉVY, Daniel, 1
HALÉVY, Élie, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8-9
HAMELIN, Octave, 1, 2, 3, 4, 5
HARTMANN, Ludo Moritz, 1
HAYEK, Friedrich VON, 1
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
HEIDEGGER, Martin, 1, 2, 3, 4, 5-6
HEILBRON, Johan, 1, 2, 3, 4
HELMHOLTZ, Hermann, 1
HÉMON, Félix, 1
HENNIS, Wilhelm, 1, 2
HERKNER, Heinrich, 1
HERR, Lucien, 1-2
HERRIN, Judith, 1
HOBHOUSE, Leonard Trelawny, 1
HÖFFDING, Harald, 1, 2
HORKHEIMER, Max, 1, 2
HOUELLEBECQ, Michel, 1
HUBERT, Henri, 1
HUGO, Victor, 1
HUME, David, 1, 2
HUSSERL, Edmund, 1, 2, 3, 4, 5, 6
HUSTVEDT, Siri, 1
HUXLEY, Julian, 1
IZOULET, Jean, 1, 2

JAFFÉ, Edgar, 1, 2, 3
JAMES, William, 1, 2-3, 4-5
JANET, Paul, 1, 2, 3, 4-5, 6
JANET, Pierre, 1, 2
JASPERS, Karl, 1-2, 3
JELLINEK, Georg, 1, 2, 3, 4-5
JHERING, Rudolf VON, 1, 2
JOUVET, Michel, 1-2

JULLIEN, François, 1

KAGAN, Jerome, 1
KAHLER, Erich VON, 1
KALINOWSKI, Isabelle, 1, 2, 3, 4
KAMNITZER, Pierre, 1
KANT, Emmanuel, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23-24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32-33, 34-35, 36, 37
KANTOROWICZ, Hermann, 1, 2, 3-4, 5
KEPLER, Johannes, 1
KILMINSTER, Richard, 1
KNUTZEN, Martin, 1
KOSELLECK, Reinhart, 1, 2

LACASSAGNE, Alexandre, 1, 2
LACHELIER, Jules, 1, 2, 3, 4
LACOMBE, Paul, 1-2, 3-4
LAGACHE, Daniel, 1-2
LAGNEAU, Jules, 1-2, 3, 4, 5-6, 7-8
LALANDE, André, 1, 2, 3
LAMBERT, Johann-Heinrich, 1
LAMPRECHT, Karl, 1, 2, 3
LANÇON, Philippe, 1
LANE, Gilles, 1
LANGE, Friedrich Albert, 1
LAPIE, Paul, 1-2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9, 10, 11, 12
LAPLANCHE, Jean, 1
LASK, Emil, 1, 2, 3
LAURENT-PICHAT, Léon, 1
LAVISSE, Ernest, 1
LAZARUS, Moritz, 1
LE BON, Gustave, 1, 2, 3, 4
LE DANTEC, Félix, 1, 2, 3
LE SENNE, René, 1
LEBRUN, Gérard, 1
LEIBNIZ, Johann Gottfried, 1
LÉON XIII, 1, 2

LÉON, Xavier, 1, 2, 3-4, 5-6, 7
LEPENIES, Wolf, 1-2
LÉVÊQUE, Charles, 1-2
LÉVI-STRAUSS, Claude, 1
LÉVY-BRUHL, Lucien, 1, 2, 3, 4, 5
LEYGUES, Georges, 1
LIARD, Louis, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9
LIEBERMAN, Matthew D., 1
LIEFMANN, Robert, 1
LIÉGEOIS, Jules, 1, 2
LITTRÉ, Émile, 1
LOCKE, John, 1, 2
LOMBROSO, Cesare, 1-2
LOUIS XVIII, 1
LUKÁCS, Georg, 1

MACH, Ernst, 1
MAINE DE BIRAN, Marie François Pierre, 1, 2
MAINE, Henry, 1, 2
MANNHEIM, Karl, 1, 2, 3-4
MANUEL, Eugène, 1, 2
MARCUSE, Herbert, 1
MARX, Karl, 1, 2-3, 4, 5, 6
MAUNIER, René, 1
MAURRAS, Charles, 1-2, 3, 4
MAUSS, Marcel, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10
MAY, Dick (Jeanne WEILL), 1, 2, 3
MAYR, Georg VON, 1
MAZEL, Henri, 1, 2, 3, 4, 5
MEINECKE, Friedrich, 1
MENGER, Carl, 1
MERLEAU-PONTY, Maurice, 1, 2
MEYERSON, Émile, 1
MEYERSON, Ignace, 1
MICHEL, Henry, 1
MICHELS, Robert, 1, 2
MILL, Stuart, 1, 2

MONAKOV, Constantin VON, 1
MONOD, Jacques, 1-2
MONOD, Jean-Claude, 1
MORGAN, Lewis, 1
MOSBAH-NATANSON, Sébastien, 1-2
MOURRE, Charles, 1
MUCCHIELLI, Laurent, 1

NARFON, Julien DE, 1
NATORP, Paul, 1
NEWTON, Isaac, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
NIETZSCHE, Friedrich, 1, 2, 3
NOAILLES, Anna DE, 1, 2
NOIRIEL, Gérard, 1
NOKK, Wilhelm, 1
NOURRISSON, Jean-Félix, 1-2
NOVICOW, Jacques, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7

OLENDER, Maurice, 1
OLLÉ-LAPRUNE, Léon, 1-2
ORANO, Paolo, 1, 2
OWEN, Richard, 1

PALANTE, Georges, 1, 2, 3-4
PAOLETTI, Giovanni, 1
PARODI, Dominique, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10, 11-12, 13-14
PARSONS, Talcott, 1-2, 3
PASCAL, Blaise, 1, 2
PATOČKA, Jan, 1
PAULHAN, Frédéric, 1
PAULSEN, Friedrich, 1, 2
PEIRCE, Charles S., 1
PENON, Jean-Baptiste, 1
PÉRIER, Casimir, 1
PETRELLI, Eugenio, 1
PICQ, Pascal, 1
PIÉRON, Henri, 1

PIKETTY, Thomas, 1, 2
PIOGER, Julien, 1
PLANET, Camille, 1
PLATON, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
PLENGE, Johann, 1
PLESSNER, Helmut, 1
PLOETZ, Alfred, 1, 2-3
POCOCK, John, 1
POLANYI, Karl, 1
POLANYI, Michael, 1
POPPER, Karl, 1, 2-3, 4
PROUDHON, Pierre-Joseph, 1
PROUST, Marcel, 1, 2, 3
PSICHARI, Jean, 1
PUFENDORF, Samuel VON, 1
PYTHAGORE, 1

QUÉTELET, Adolphe, 1

RADKAU, Joachim, 1
RAFFALOVITCH, Marie, 1, 2, 3, 4-5, 6
RAMPOLLA, Mariano, 1
RAVAISSON, Félix, 1
RÉGNIER, Henri DE, 1
REICHENBACH, Hans, 1-2
REINACH, Salomon, 1
RENAN, Ernest, 1-2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
RENOUVIER, Charles, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
REUL, Paul DE, 1
RIBOT, Théodule, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17, 18-19, 20, 21
RICHARD, Gaston, 1-2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16
RICHET, Charles, 1
RICKERT, Heinrich, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10-11, 12, 13-14, 15, 16, 17
RINGER, Fritz, 1, 2
ROBERTY, Eugène DE, 1, 2, 3
ROL, Cécile, 1, 2

RORTY, Richard, 1, 2, 3
ROSENBERG, Alfred, 1
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1, 2, 3, 4, 5
ROYCE, Josiah, 1
RUSSELL, Bertrand, 1
RUYSSEN, Théodore, 1
SAINT-MARTIN, Arnaud, 1
SAINT-SIMON, Claude-Henri DE, 1, 2
SALOMON, Gottfried VON, 1, 2, 3, 4
SARTRE, Jean-Paul, 1, 2
SAVIGNY, Karl VON, 1
SCHÄFER, Dietrich, 1
SCHELER, Max, 1, 2
SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, 1, 2
SCHLEGEL, Karl Wilhelm Friedrich VON, 1
SCHLICK, Moritz, 1-2
SCHLUCHTER, Wolfgang, 1
SCHMIDT, Ferdinand, 1-2
SCHMOLLER, Gustav VON, 1-2, 3, 4
SCHULTZE, Fritz, 1
SCHULZE-GÄVERNITZ, Gerart VON, 1
SCHWALM, Marie-Benoît, 1
SCHWARTZ, Olivier, 1
SCHWARTZ, Yves, 1
SÉAILLES, Gabriel, 1, 2-3, 4, 5
SEIGNOBOS, Charles, 1
SIBLOT, Paul, 1
SIEBECK, Paul, 1-2
SIEYÈS, Emmanuel, 1, 2
SIGHELE, Scipio, 1
SIMIAND, François, 1
SIMMEL, Georg, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10, 11-12, 13-14, 15, 16-17, 18-19, 20, 21, 22, 23-24, 25-26, 27, 28
SIMONDON, Gilbert, 1-2
SKINNER, Quentin, 1
SLOTERDIJK, Peter, 1
SMITH, Adam, 1

SOCRATE, 1, 2
SOMBART, Werner, 1, 2-3, 4, 5
SOREL, Albert-Émile, 1
SOREL, Georges, 1, 2, 3, 4-5, 6-7
SOURY, Jules, 1, 2-3
SPANN, Othmar, 1, 2-3, 4
SPENCER, Herbert, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
SPINOZA, Baruch, 1, 2
STEFFEN, Gustav F., 1-2
STEIN, Philipp, 1
STEINMETZ, Sebald Rudolf, 1
STEINTHAL, Heymann, 1
STEPPUHN, Friedrich, 1
STIRNER, Max, 1
STOLTENBERG, Hans Lorenz, 1
SUE, Eugène, 1

TAINE, Hippolyte, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10-11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18, 19
TARDE, Gabriel, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8-9, 10-11, 12-13, 14-15, 16, 17, 18-19, 20-21, 22-23, 24-25, 26, 27, 28-29, 30, 31, 32, 33, 34, 35-36, 37-38, 39-40, 41-42, 43-44, 45
TOLSTOÏ, Léon, 1, 2
TÖNNIES, Ferdinand, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10-11, 12-13, 14-15, 16-17, 18-19, 20, 21-22, 23, 24, 25, 26, 27
TOSTI, Gustavo, 1
TROELTSCH, Ernst, 1, 2
TURATI, Filippo, 1, 2-3

VANDENBERGHE, Frédéric, 1-2, 3
VASCHIDE, Nicolas, 1
VESPERINI, Pierre, 1
VIERKANDT, Alfred, 1, 2, 3
VINCI, Léonard DE, 1
VINET, Alexandre, 1
VOLTAIRE, François-Marie AROUET dit, 1

WAGNER, Adolf, 1

WALLON, Henri, 1, 2-3, 4
WARNOTTE, Daniel, 1-2
WEBER, Alfred, 1, 2
WEBER, Marianne, 1-2, 3, 4-5, 6
WEBER, Max, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13, 14-15, 16-17, 18-19, 20, 21, 22-23, 24, 25, 26, 27
WEIL, Patrick, 1
WEINBERG, Steven, 1
WEISMANN, August, 1
WIESE, Leopold VON, 1
WINDELBAND, Wilhelm, 1, 2, 3
WINNICOTT, Donald W., 1
WITTGENSTEIN, Ludwig, 1, 2, 3
WOLFF, Christian, 1, 2
WORMS, Frédéric, 1, 2
WORMS, René, 1, 2, 3, 4, 5
WUNDT, Wilhelm, 1, 2, 3, 4

YOURIÉVITCH, Serge, 1

Index conceptuel et thématique

Abstrait *vs* concret, 1-2
Acquis *vs* inné, 1, 2, 3, 4
Action, 1, 2 ; – en communauté, 3 ; –s et réactions, 4, 5 ; – intermentale, 6, 7, 8 ; – réciproque, 9, 10, 11, 12, 13 ; – sociale, 14-15 ; – *vs* structure, 16 ; – *vs* système, 17, 18 ; théorie de l'–, 19, 20-21, 22
Affect(s) (*voir aussi* Désir, Imitation, Psychanalyse, Valences affectives), 1, 2-3, 4-5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18
Aliénation (*voir aussi* Réification), 1-2, 3
Amateurs (philosophes, producteurs, savants), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Ambivalence, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8
Âme, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15-16, 17-18, 19, 20 ; – et corps, 21 ; facultés de l'–, 22 ; immortalité de l'–, 23
analogique (Pensée), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Animal (notion d'), 1
Animisme, 1-2
Anticipation (et compensation), 1, 2, 3
Antinomie individu/société, 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16 ; – et continuum bio-psycho-sociologique, 17, 18, 19, 20-21, 22-23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30
Anthropocentrisme, 1
Anthropologie, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9-10, 11 ; – criminelle, 12 ; – évolutionniste, 13 ; – morale, 14 ; – philosophique, 15, 16, 17
Apologétique, 1
Antiphilosophie (la psychologie comme), 1
Antisémitisme, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8-9
A priori, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20
Assimilation (loi de l'), 1-2
Association (lois de l'), 1-2, 3
Arraisonnement (des sciences et des objets scientifiques), 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16
Atavisme, 1

Au-delà (et en deçà) (*voir aussi* Métaphysique, Ontologie, Philosophie), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13
Autocontrainte (et contrainte extérieure), 1-2, 3, 4
Autodétermination, 1, 2
Autonomie, 1, 2, 3, 4 ; – de la philosophie, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12 ; – de la sociologie, 13, 14, 15, 16, 17, 18 ; – du social, 19, 20 ; – du sujet, 21-22, 23, 24, 25, 26, 27-28, 29
Avant-garde, 1, 2, 3, 4, 5
Bergsonisme (et rationalisme), 1-2
Biais cognitifs, 1-2, 3, 4
Bildung (*voir aussi Kultur*), 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13
Biologie (*voir aussi* Anthropologie, Psychologie, Sociologie), 1, 2, 3, 4, 5 ; – darwinienne, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12-13, 14 ; – moléculaire, 15, 16
Biosociologie, 1
Bourgeoisie cultivée (*voir aussi Bildung*), 1, 2
Ça (notion de), 1
Capital, 1 ; – culturel, 2 ; – intellectuel, 3 ; – philosophique, 4, 5 ; – scientifique spécialisé, 6
Catégories de pensée, 1, 2 ; – nationales, 3 ; – sociales, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, – transcendantales, 12, 13, 14-15, 16, 17, 18-19, 20, 21-22
Catégories de perception, 1, 2, 3
Catholicisme (*voir aussi* Protestantisme), 1, 2, 3, 4 ; – et sociologie, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12
Causalisme, 1, 2, 3
Causalité, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9 ; multi–, 10
Champ, 1, 2 ; – de production culturelle, 3 ; – du pouvoir, 4 ; – intellectuel, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20 ; – juridique, 21 ; – littéraire, 22, 23, 24 ; – philosophique, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34 ; – politique, 35, 36 ; – psychanalytique, 37 ; – scientifique, 38, 39, 40, 41, 42 ; – sociologique, 43, 44, 45-46, 47 ; – universitaire, 48, 49, 50, 51, 52-53, 54-55, 56, 57, 58, 59-60, 61, 62, 63, 64, 65-66, 67 ; interconnexion des –s, 68, 69 ; théorie des –s, 70
Civilisation (processus de), 1, 2, 3
Clarification, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14
Classement (luttes de) (*voir aussi* Valeur), 1, 2, 3, 4
Coévolution, 1
Cognition, 1, 2 ; – et émotion, 3

Colonisation, 1-2, 3
Communauté (et société), 1-2, 3-4, 5
Communautisation, 1-2
Comparaison *(voir aussi* Méthode comparative), 1-2, 3, 4-5, 6, 7, 8
Compréhension (et explication), 1, 2
Compréhension (sociologie de la), 1-2, 3, 4
Concepts intégrateurs, 1-2
Conduite (science de la), 1-2
Configuration(s) (*voir aussi* Interdépendances), 1-2, 3
Conflit cognitif, 1, 2
Congruence (*voir* Réalisme)
Connaissance, 1, 2, 3 ; – empirique, 4, 5, 6, 7 ; – intuitive, 8, 9, 10, 11 ; – philosophique, – scientifique et – religieuse, 12, 13-14, 15, 16 ; – rationnelle, 17, 18, 19, 20 ; – scientifique, 21, 22-23, 24-25, 26, 27, 28, 29, 30, 31 ; « – sociologique », 32, 33 ; – totale, 34, 35 ; – transcendantale, 36 ; possibilités de la –, 37, 38, 39, 40, 41 ; sociologie et théorie sociologique de la –, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48-49, 50, 51-52, 53, 54 ; théorie (philosophique) de la –, 55, 56, 57, 58, 59, 60-61, 62, 63, 64, 65-66, 67, 68-69, 70-71, 72, 73, 74-75, 76, 77
Conscience (*voir aussi* Morale), 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10-11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21-22 ; – collective, 23, 24, 25-26, 27-28 ; – primitive, 29 ; – réfléchie, 30 ; – sociale, 31, 32 ; – transcendantale, 33-34, 35-36
Consentement (et résistance), 1-2
Contagion (*voir aussi* Imitation), 1, 2, 3
Contenu (*voir* Forme)
Contingence, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Contingentisme, 1
Continuité (et discontinuité), 1-2
Contrainte, 1, 2, 3 4 ; – de l'objet, 5, 6 ; – de pertinence, 7-8 ; –s de positions, 9 ; – des structures héritées, 10 ; – du pensable, 11, 12, 13-14, 15, 16 ; – du pensable, – des possibles et – du réel connaissable, 17, 18, 19 ; – du régime conceptuel des sciences humaines et sociales, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 ; – extérieure, 29, 30, 31, 32 ; – épistémique, 33 ; – factuelle, 34-35, 36, 37 ; – intermentale, 38 ; – sociale, 39, 40
Corrélation (conceptualisation par), 1, 2, 3
Créativité, 1
Criminel-né, 1, 2

Criminologie, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Criticisme, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11 ; néo–, 12, 13, 14, 15
Culture (*voir aussi Kultur*), 1, 2, 3-4, 5, 6 ; – de masse, 7 ; – philosophique, 8-9, 10, 11, 12 ; – psychologique de masse, 13-14 ; – biologique de masse, 15, 16 ; – scientifique, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23 ; nature et –(s), 24, 25 ; philosophie de la –, 26, 27 ; troisième – (la sociologie comme), 28-29 ; tragédie de la –, 30
Darwinisme, 1, 2, 3 ; – social, 4
Dasein, 1
Décantation, 1, 2, 3, 4
Déclassement, 1, 2, 3, 4-5
Défonctionnalisation, 1
Dépression, 1-2
Désir, 1, 2-3 ; –s et croyances, 4, 5, 6, 7-8 ; – et imitation, 9 ; – et logique, 10, 11, 12-13 ; – et plaisir, 14 ; – philosophique, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22-23 ; – sexuel, 24 ; –s suggérés (science des), 25, 26, 27-28
Déterminisme, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8 ; – biologique, – psychologique et – sociologique, 9, 10-11, 12, 13 ; – et liberté, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20 ; – et nationalisme, 21 ; – historique, 22, 23-24, 25, 26-27, 28, 29 ; – historique et – physique ou expérimental, 30, 31, 32, 33 ; – logique, 34 ; – moral, 35 ; –(s) relationnel(s), 36, 37, 38, 39 ; – social, 40, 41
Développement social, 1, 2, 3, 4, 5 ; – et évolution biologique, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13
Dialectique, 1, 2-3 ; – morale, 4
Différenciation sociale, 1, 2, 3
Dilettantisme, 1, 2, 3
Disciplinarisation (*voir aussi* Spécialisation), 1, 2, 3, 4
Discontinuité (*voir* Continuité)
Discours (ordre du), 1
Distanciation, 1-2, 3, 4, 5
Dominance, 1-2
Dominants (et dominés), 1-2
Domination (rapports de), 1
Droit(s) naturel(s), 1, 2, 3
Droit libre (mouvement du), 1, 2, 3-4
Dualisme, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8 ; – et monisme, 9
Économie nationale, 1, 2, 3, 4, 5

Économie politique (notion d'), 1, 2-3, 4
Émotion(s), 1, 2
Empirisme, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ; – et intellectualisme, 8-9 ; – et rationalisme, 10-11 ; – psychologique et – social, 12 ; – radical, 13
Enfance, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12
Enseignement philosophique et enseignement sociologique, 1-2
Épistémologie (*voir aussi* Kantisme, Néokantisme), 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16 ; – et ontologie, 17 ; – historique, 18, 19-20, 21, 22
Érudition, 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; institutions d'–, 7
Espace des possibles, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Espace du pensable, 1, 2 ; – social-historique, 3, 4, 5
Espaces de positions (et espaces de prises de position), 1, 2, 3, 4, 5
Esprit individuel, 1, 2, 3
Essentialisme, 1, 2, 3, 4
État, 1-2, 3 ; notion d'–, 4, 5 ; philosophie d'–, 6, 7 ; raison d'–, 8 ; science(s) de l'–, 9, 10-11, 12, 13, 14 ; service de l'–, 15
Étatisation, 1, 2, 3
Établis (et *outsiders*), 1
Éthologie, 1, 2
Ethos protestant, 1
Être (l'), 1, 2, 3, 4-5, 6
Être social, 1
Événement(s), 1, 2-3, 4, 5
Évolution biologique, 1 ; théorie de l'–, 2, 3
Évolutionnisme, 1, 2, 3
Exception humaine, 1-2, 3
Expérience, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13 ; « – vécue », 14-15, 16
Facultés (conflits des), 1-2, 3
Fait(s) psychologique(s), 1-2, 3-4, 5, 6 ; – et faits physiques, 7 ; – et faits psychiques, 8 ; – et faits sociologiques, 9, 10
Fait social, faits sociaux, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13-14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27
Figuration (*voir* Configuration)
Finalisme, 1, 2
Formalisme, 1, 2

Forme(s) (*voir aussi* Sociation), 1, 2, 3 ; – et contenu, 4, 5-6, 7, 8, 9 ; – sociales, 10, 11, 12, 13, 14, 15
Foules (psychologie des), 1
Geisteswissenschaften (*voir* Sciences de l'esprit)
Généralisation, généralité(s), 1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8
Génétique (méthode), 1, 2, 3-4, 5
Géographie, 1-2
Géologie, 1, 2
Géologique (temps), 1
Habitus philosophique, 1
Haine de classe (pulsion de), 1-2
Hégélianisme (chute de l'), 1, 2
hiérarchique (Pensée), 1, 2-3, 4, 5
Histoire (*voir aussi* Philosophie, Sociologie), 1, 2, 3, 4-5 ; – comme discipline, 6, 7, 8, 9, 10 ; – des sciences, 11, 12 ; – des sciences humaines et sociales, 13, 14 ; – et philosophie, 15-16 ; – naturelle, 17 ; pensée de l'–, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26-27, 28, 29-30, 31, 32, 33, 34, 35-36, 37-38, 39
Historisation, 1, 2, 3-4, 5
Historisme, 1, 2, 3, 4, 5 ; – *vs* rationalisme, 6 ; – *vs* sciences de la nature, 7
Hominisation, 1, 2
Homme total, 1, 2, 3-4, 5
Homo clausus, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7-8
Homo œconomicus, 1
Horizon du pensable, 1, 2
Hubris (philosophique), 1-2, 3
Hypnose, hypnotisme, 1, 2, 3, 4, 5
Hystérie, 1
Idéal du moi, 1, 2, 3, 4, 5 ; – philosophique, 6, 7, 8, 9, 10 ; – scientifique, 11-12
Idéalisme, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; crise de l'–, 13, 14-15 ; – et naturalisme, 16 ; – et révolution universitaire, 17-18 ; – hégélien, 19-20, 21, 22 ; – kantien, 23, 24, 25
Idéal-type (méthode de l'), 1, 2, 3
Idéologie, 1 ; – politique, 2, – professionnelle, 3, 4, 5, 6
Illusio (*voir aussi* Pulsions), 1

Image scientifique (de l'humanité), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20-21, 22, 23-24, 25, 26-27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43-44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51-52, 53
Imitation (*voir aussi* Suggestion), 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15-16 ; – et Dieu, 17 ; – et hérédité, 18, 19 ; – et interdépendance, 20, 21-22 ; – et invention, 23, 24-25, 26, 27, 28-29, 30
Impartialité (*voir aussi* Valeur), 1, 2
Impératif catégorique, 1, 2, 3
Inconnaissable, 1, 2, 3, 4 ; – et inconnu, 5-6, 7
Inconscient, 1-2, 3, 4, 5-6, 7, 8 ; – de classe, 9 ; – sexuel (*voir aussi* Affect[s]), 10, 11, 12
Individu (*voir aussi* Antinomie individu/société, esprit individuel), 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10-11, 12-13, 14, 15-16, 17 ; développement de l'–, 18-19
Individualisation, 1-2
Individualisme, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; – méthodologique, 9 ; – psychologique, 10
Individualité, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Industrialisation, 1, 2, 3, 4
Ineffable (*voir aussi* Sujet connaissant), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15
Influence (*voir aussi* Action réciproque, Imitation, Milieu, Suggestion), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17
Intellectualisme (*voir aussi* Empirisme), 1
Intellectuel(s), 1, 2-3, 4, 5
Interaction(s), 1-2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9
Interdépendance(s), 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12-13, 14, 15-16, 17-18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26
Interpsychologie, 1, 2, 3
Intersubjectivité, 1-2
Invariant(s), 1, 2
Jugement(s), 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8
Kantisme (*voir aussi* Néokantisme), 1, 2, 3, 4-5, 6 ; – et christianisme, 7, 8
Kultur (*voir aussi Bildung*), 1, 2, 3, 4 ; – et *Zivilisation*, 5, 6-7 ; –*menschentum*, 8
Laissez-faire, 1

Lamarckisme, 1-2
Langage ordinaire, 1, 2, 3 ; philosophie du –, 4-5
Langue, 1 ; – du « social », 2 ; – naturelle et – savante, 3, 4, 5, 6 ; – religieuse, 7, 8 ; – philosophique, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19-20 ; – psychosociale, 21, 22, 23-24, 25 ; – scientifique, 26, 27, 28, 29, 30, 31-32, 33, 34-35, 36, 37, 38 ; – sociologique, 39-40, 41, 42, 43
littéraire (Style), 1, 2, 3
Littérature, 1, 2 ; science et –, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12-13, 14, 15, 16
Logicien (le philosophe comme), 1, 2, 3
Logique, 1, 2-3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12 ; – binaire, 13 ; – formelle, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20-21 ; – naturelle des processus, 22, 23-24, 25, 26-27, 28, 29, 30 ; – sociale, 31-32, 33 ; – transcendantale, 34
Lutte(s) de classement, 1, 2, 3, 4
Lutte(s) de classes, 1
Mandarins, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Marxisme, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Matérialisme, 1, 2-3
Mécanique, mécanisme, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14
Métaphysique, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13-14, 15-16 ; – et morale, 17, 18 ; – et sélection naturelle, 19-20 ; – et sociologie, 21, 22-23, 24-25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35 ; – et science(s), 36-37, 38-39, 40, 41, 42, 43-44, 45, 46, 47, 48-49, 50, 51, 52-53, 54-55, 56 ; – *vs* psychologie physiologique, 57
Métathéorie, 1, 2, 3, 4
Méthode comparative, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8
Méthode expérimentale, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13
Méthodes (querelle des), 1, 2
Milieu, 1, 2, 3-4 ; – social, 5, 6, 7, 8
Moi, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 ; – et l'Autre, 12
Moi-idéal, 1
Morale, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; liberté –, 13, 14, 15 ; loi –, 16, 17 ; – et éthologie, 18 ; – et socialité, 19-20 ; « – sociale », 21-22 ; – *vs* sociologie, 23, 24, 25
Mort (*voir aussi* Pulsions), 1, 2 ; conscience de la –, 3, 4, 5, 6, 7
Mythes, 1, 2-3, 4
Nationalisme, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Nationalökonomie (*voir* Économie nationale)

Naturalisme, 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; – et herméneutisme, 7, 8 ; – et humanisme, 9
Nature (notion de), 1, 2-3, 4
Nature humaine, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26
Néokantisme, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8 ; – et sociologie, 9-10, 11, 12-13
Neuroscience sociale, 1, 2
Neutralité axiologique (*voir aussi* Valeur), 1, 2, 3
Névrose, 1
Nominalisme, 1, 2, 3 ; – *vs* réalisme, 4
Nomination (acte de), 1
Non-empiètement des magistères (NOMA), 1-2
Normes éthiques et morales, 1, 2
Objectivation, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Œuvres, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9, 10
Ontogenèse, 1 ; – et phylogenèse, 2
Ontologie, 1, 2, 3
Organicisme, organisme social, 1, 2, 3, 4
Orientation (moyens d'), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Paléoanthropologie, 1
Pédologie, 1
Pensée (sources de la), 1
Personnalité, 1, 2 ; – accomplie, 3, 4 ; – de base, 5 ; – biopsychologique et – sociale, 6 ; ordres de vie et –, 7, 8 ; structure de la –, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17
Pertinence argumentative et pertinence narrative, 1
Phénoménologie, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7
Philologie, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
Philosophe (posture de), 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16-17, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25-26
Philosophia (notion de), 1-2
Philosophia perennis, 1, 2
Philosophie, 1, 2-3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 ; crise de la –, 15, 16, 17, 18, 19, 20 ; dissertation de –, 21 ; histoire de la –, 22-23, 24 ; notion de –, 25, 26, 27-28, 29-30, 31, 32, 33, 34, 35, 36-37, 38, 39-40, 41 ; – comme discipline, 42, 43, 44-45, 46, 47, 48, 49, 50, 51-52, 53, 54, 55 ; – comme idéologie, 56-57, 58, 59-60, 61, 62, 63 ; – comme spécialité, 64 ; – de l'histoire, 65, 66, 67, 68, 69 ; – des Lumières, 70, 71-72 ; –

disciplinaire, – métaphysique et – des Lumières, 73-74, 75-76 ; – et art, 77 ; – et esprit scientifique, 78 ; – et psychologie, 79-80 ; – et science, 81, 82-83 ; – intégrale, 84 ; – morale et – naturelle, 85, 86 ; – morale et – politique, 87, 88 ; – naturelle, 89, 90 ; – scientifique, 91-92, 93-94 ; – scolastique, 95, 96-97 ; – sociale, 98, 99, 100, 101, 102, 103-104 ; – universitaire, 105, 106-107 ; sortie de la –, 108-109
Physiocratie, 1
Physiologie (notion de), 1-2
Physique sociale, 1, 2
Piétisme, 1, 2-3
Pluralité, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19, 20, 21
Point d'honneur scolastique, 1
Positivisme, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19
Pouvoir, 1 ; balance du –, 2 ; chances de –, 3 ; relations de –, 4, 5, 6
Pragmatisme, 1-2 ; – et rationalisme, 3, 4, 5, 6
Pratiques cognitives, 1, 2, 3, 4
Primatologie, 1
processuelle (Pensée), 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16, 17-18
Processus de longue durée, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Protestantisme, 1 ; – et catholicisme, 2-3 ; – et sociologie, 4
Psychanalyse, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19-20
Psychisme, psychique, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Psychologie (*voir aussi* Biologie, Sociologie), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8 ; – comme science intermédiaire, 9, 10, 11-12, 13-14, 15, 16, 17 ; histoire de la –, 18 ; notion de –, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26-27, 28, 29, 30, 31 ; – collective, 32, 33 ; – entre science et religion, 34 ; – et biologie, 35, 36, 37 ; – et criticisme, 38-39, 40, 41 ; – et spiritualisme, 42 ; – évolutionnaire, 43, 44 ; – expérimentale, 45, 46-47 ; – intermentale, 48, 49 ; – physiologique, 50-51, 52, 53, 54 ; – spiritualiste, 55, 56-57, 58, 59 ; sociale (*voir aussi* Interpsychologie), 60-61, 62, 63, 64, 65, 66-67, 68, 69, 70-71, 72-73, 74, 75-76, 77, 78-79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89 ; – sociologique, 90, 91, 92, 93 ; unité de la –, 94-95
Psychologisme, 1, 2
Psychophysique, 1
Psychosociologie, 1, 2
Pulsion(s), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ; – d'affirmation de soi, 8, 9-10, 11-12 ; – de connexion sociale, 13 ; – de mise à mort d'autrui, 14-15, 16-17, 18, 19 ;

– sexuelle(s), 20, 21, 22 ; régulation des –, 23, 24, 25-26, 27, 28, 29-30, 31, 32, 33
Querelle de l'athéisme, 1
Race(s), racialisme, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8-9
Raison, 1-2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25-26, 27, 28, 29, 30, 31, 32-33, 34, 35, 36-37, 38 ; – kantienne, 39, 40-41, 42 ; – naturelle, 43 ; – pratique, 44, 45, 46 ; – pure, 47, 48, 49
Rationalisme, 1
Réalisme, réalité (congruence à la), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24
Réalité sociale-historique, 1, 2, 3, 4
Reconnaissance, 1, 2
réflexive (Méthode), 1, 2
Réflexivité, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Refoulement, 1, 2
Regard sociologique, 1, 2, 3, 4, 5
Régime conceptuel (notion de) (*voir aussi* Contrainte), 1, 2
Régime disciplinaire de production cognitive, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Réification, 1, 2-3, 4, 5, 6
Relation d'incertitude, 1
Relations d'objet, 1
Religion, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 ; – et philosophie, 13-14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21, 22-23, 24, 25-26, 27, 28, 29-30, 31-32, 33, 34-35 ; – et science, 36-37, 38, 39-40, 41, 42, 43-44, 45, 46, 47, 48
Représentation collective (notion de), 1
Réseau(x) de concepts, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Retour du religieux, 1
Réussite scientifique, 1
Révolution cognitive, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7
Révolution scientifique, 1, 2, 3 ; deuxième –, 4
Sacré, 1, 2
Sagesse (*voir aussi* Philosophie), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12, 13
Sanctions, 1, 2, 3
« *Sattelzeit* » (deuxième), 1
Savant (figure du), 1, 2, 3, 4-5 ; culte de la –, 6

Science, 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8, 9 ; croyance dans la –, 10-11, 12-13, 14, 15, 16-17 ; éthique de la –, 18-19, 20-21 ; notion de –, 22, 23 ; rejet de la –, 24, 25, 26-27, 28, 29-30, 31, 32-33 ; – et ascétisme, 34 ; – et internationalisme, 35 ; – et sacrifice, 36-37 ; – prédictive, 38, 39 ; –, religion et philosophie, 40, 41-42
Sciences cognitives, 1, 2
Sciences de la culture (et sciences de la nature), 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8
Sciences de l'esprit, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7
Sciences idéographiques et sciences nomothétiques, 1
Sciences morales et politiques, 1, 2
Sciences morales et sciences de la nature, 1, 2
Science sociale, 1, 2, 3
Scientificisation, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11
Scientisme, 1, 2, 3, 4
scolastique (Disposition), 1-2
Sélection naturelle, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11
Sémantique historique, 1, 2, 3, 4
Sociabilité, 1, 2-3, 4
Social, 1-2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19, 20, 21-22, 23, 24-25 ; – et national, 26
Socialisation (prime), 1
Socialisme, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9
Sociation, 1, 2, 3
Sociétal, 1-2
Sociétalisation, 1
Société (*voir aussi* Antinomie individu/société), 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9 ; notion de –, 10, 11, 12, 13-14, 15-16, 17, 18, 19, 20 ; – et nature, 21-22
Société de cour, 1, 2-3
Sociétés animales, 1, 2, 3
Sociobiologie, 1
Sociologie, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13-14, 15-16, 17, 18-19, 20, 21-22, 23, 24, 25-26, 27, 28, 29-30, 31, 32, 33-34, 35, 36, 37-38 ; histoire de la –, 39-40, 41, 42 ; notion de –, 43, 44, 45, 46-47, 48-49, 50-51, 52-53, 54, 55-56, 57, 58-59, 60, 61, 62, 63 ; – comme mode, 64-65, 66 ; – comme psychologie sociale, 67-68, 69-70 ; – comme science de la morale ou des mœurs, 71, 72, 73, 74 ; – comme science des faits sociaux, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84-85 ; – comme science des

liens sociaux, 86 ; – empirique, 87-88 ; – et biologie, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99-100, 101 ; – et criticisme, 102, 103, 104, 105 ; – et démocratie, 106 ; – et football, 107 ; – et histoire 108, 109-110, 111-112, 113, 114, 115-116, 117 ; – et libéralisme, 118, 119 ; – et philosophie, 120-121, 122, 123, 124-125, 126, 127, 128-129, 130, 131-132, 133-134, 135, 136-137, 138-139, 140, 141, 142, 143, 144 ; – et physiologie, 145, 146-147, 148, 149-150, 151, 152-153 ; – et psychanalyse, 154-155, 156 ; – et psychologie, 157-158, 159, 160, 161, 162-163, 164-165, 166-167, 168, 169-170, 171-172, 173, 174-175, 176, 177-178, 179, 180, 181, 182 ; – et science du droit, 183-184 ; – noologique, 185 ; – philosophique, 186, 187 ; – postphilosophique, 188, 189, 190 ; – psychologique, 191, 192 ; – pure, 193, 194-195, 196-197, 198, 199-200 ; – sociologique, 201-202, 203-204, 205
sociologique, 1-2 ; science – et philosophie –, 3
Sociologisme, 1, 2, 3
Souveraineté philosophique, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12-13, 14-15, 16, 17-18, 19
Spécialisation, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20 ; critique de la –, 21-22, 23, 24, 25
Spécialiste (critique du), 1
Spécialiste (éloge du), 1
Spéculation philosophique (critique de la), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Sphères, 1
Spiritualisme, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12
Staatswissenschaft (*voir* État)
statique (Pensée), 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8
Subjectivisme, 1 ; – chrétien, 2, 3, 4
Suggestion, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9
Suicide, 1
Sujet, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8 ; – connaissant, 9, 10, 11, 12, 13 ; – et objet, 14, 15-16, 17, 18 ; – pensant, 19
Surmoi, 1, 2, 3
Surnaturel, 1
Survie (unités de), 1-2, 3
Syllogisme, 1-2
Symboles, 1
Symbolisme, 1

Synthèse, 1
Téléologique, 1, 2
Terminologie scientifique, 1, 2, 3-4 ; – *vs* terminologie philosophique, 5-6
Théologie, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12
Théorie (et empirie), 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11
Théorie critique, 1
Tiers, 1, 2, 3
Toi (catégorie du), 1, 2-3, 4
Totalité, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Tout, 1, 2 ; – et partie, 3-4, 5, 6-7, 8
Transcendance, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Transcendantalisme, 1
Transformisme, 1
Transition (figure de), 1-2, 3
Types réels, 1, 2
Urbanisation, 1
Valences affectives, 1-2, 3
Valeur, 1, 2, 3, 4, 5 ; conflits de –s, 6 ; jugement de –, 7 ; hiérarchie des –s, 8 ; interdiction des jugements de –, 9-10, 11, 12, 13, 14 ; non-imposition des –s, 15 ; rapports aux –s, 16, 17 ; unité des –s, 18 ; –s et savoirs, 19-20 ; –s morales, 21 ; –s transcendantes, 22
Validité, 1
Vérité, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ; – rédemptrice, 8 ; –s rédemptrices et –s objectives, 9
Vie (philosophie de la), 1, 2, 3, 4-5
Violence physique (contrôle de la), 1, 2, 3
Völkerpsychologie, 1, 2
Volonté, 1, 2-3, 4, 5 ; logique de –, 6-7 ; – essentielle *vs* – arbitraire, 8 ; – de puissance, 9 ; – sociale, 10, 11, 12
Zoologie, 1

marc joly

la révolution sociologique

de la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIXe-XXe siècle)

éditions la découverte